الجانب الكلامىّ

فى

فكر الإمام القرطبيّ

الأستاذ الدكتور
إبراهيم أحمد محفوظ
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالإسكندرية - جامعة الأزهر

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م

الجانب الكلامي

في

فكر الإمام القرطبي

الأستاذ الدكتور
إبراهيم أحمد محفوظ
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد
بكلية الدراسات الإسلامية والعربية
للبنات بالإسكندرية - جامعة الأزهر

١٤١٨هـ - ١٩٩٨م


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آلهوأصحابه والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين .

وبعد :

فإن العالم كله قد عرف القرطبى " المفسر " وآمن به مفسرا ماهرا .

وأرجو أن ينجح هذا البحث فى تعريفه بالقرطبى " المتكلم والفيلسوف " وأن يصدق به متكلما بارعا .

فقد كان " علم الكلام وفلسفته " هو العلم الذى كتب فيه القرطبى أكثر من غيره ، واحتل من فكر الإمام وجهده ووقته الجزء الأكبر والنصيب الأعظم .

فلئن كان قد ألف فى التفسير كتابه " الجامع " (١) فلقد ألف فى علم الكلام كتبا أهمها " التذكرة " (٢) ، " الأسنى " (٣) حتى إن هذا الطابع الكلامى لم يفارقه فيما كتب فى التفسير .

بل إنه ليخيل إلىّ انه ما كتب فى التفسير إلا لإبراز آرائه الكلامية ومذهبه العقدى . وذلك من كثرة المشكلات والقضايا التى أثارها وناقشها فى تفسيره والتى هى من صميم علم الكلام وجوهر قضاياه .

بحيث يتأتى لمن طالع تفسير القرطبى وتأمله أن يتخيل الرجل ليس مجرد مفسر فيما فسر بل متكلم كذلك له فى علم الكلام قدم راسخ وباع طويل .

---

(١) وقد سماه " جامع أحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآى الفرقان " .
(٢) وقد سماه " التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة " ونشرته : دار الكتب العلمية – بيروت .
(٣) وقد سماه " الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " ونشرته : دار الصحابة للتراث بطنطا .

فلا تمر آية من آيات العقائد ، ولا جملة تتصل - ولو من بعيد - بمسألة كلامية إلا وسرد فيها مذاهب الفرق وفاضل بينها وناقش آراء المتكلمين ، وذلك فى أسلوب علمى أخاذ يظهر فيه جهده كدارس هاضم ومحقق أمين يتخذ من كتاباته فى التفسير وسيلة لابراز آرائه الكلامية .

وهذا النهج فى الكتابة والتأليف ليس له إلا معنى واحد يدل عليه من أوسع طريق ألا وهو : عمق الجانب الكلامى فى فكر الإمام القرطبى وأنه يحتل من فكره مكان الصدارة والريادة .

وأيا ما كان الأمر : فقد اتضح لى من خلال مطالعاتى فى تراث القرطبى ومؤلفاته أن الرجل قد خلف وراءه نتاجاً عقلياً يمكن أن نستخلص منه فلسفة كلامية قرطبية خالصة تتفق - فى قليل أو كثير - مع فلسفة من سبقوه لكن لها على أى حال ملامحها المتميزة وسماتها الأصيلة التى ترتفع بصاحبها من مجرد التقليد والمحاكاة وتسلكه فى مصاف المؤلفين المبدعين .

وهذا ما نعد أنفسنا لمعالجته فى هذا البحث .

دكتـــــــور

ابراهيم أحمد محفوظ

" تمهيـــر "

حياة الإمام القرطبى

كلمات عن القرطبى وعن حياته

أولاً : اسمه وكنيته ولقبه .

ثانيـاً : زمان ومكان ولادته .

ثالثـاً : أساتذته وشيوخه .

رابعـاً : تصانيفه العلمية .

خامساً : مذهبه الاعتقادي .

سادساً : مذهب في الفروع .

التمهيد

حياة الإمام القرطبي

كلمات عن القرطبي وعن حياته

أولاً : اسمه وكنيته ولقبه :

يقول صاحب كتاب : طبقات المفسرين " عن القرطبى : هو " محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى المالكى أبو عبد الله القرطبى " .[1]

ويقول " البغدادى " فى " هدية العارفين " : " القرطبى : هو محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرح الأنصارى الخزرجى ، شمس الدين ، أبو عبد الله القرطبى المالكى " .[2]

وفى " كشف الظنون " : الشيخ الإمام أبو عبد الله بن أحمد بن فرح الأنصارى الخزرجى القرطبى " .[3]

ويترجم له صاحب " الديباج المذهب " فيقول : " محمد بن أحمد بن أبى بكر بن فرح - بإسكان الراء والحاء المهملة - الشيخ الامام أبو عبد الله الأنصارى الأندلسى القرطبى " .[4]

هذا بعض ما ذكر فى ترجمته[5] ، ومنه نعرف :

---

(١) جلال الدين السيوطى : طبقات المفسرين ص٢٨ طبعة ليدن ١٨٣٩م .
(٢) ج٢ ص١٢٩ طبعة وكالة المعارف الجليلية سنة ١٩٥٥م .
(٣) حاجى خليفة : كشف الظنون عن اسامى الكتب والفنون - المجلد الأول - ص٣٨٣ طبعة وكالة المعارف الجليلية ١٩٤١ - ١٣٦٠ .
(٤) ابن فرحون - ص٣١٧ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .
(٥) وممن ترجموا له أيضا : كحاله : معجم المؤلفين ج٨ ص٢٣٩ ، ابن العماد : شذرات الذهب ج٥ ص٣٣٥ ، المقرىُ : نفخ الطيب ج٧ ص٢٢١ - ٢٢٤ ، البغدادى : ايضاح المكنون ج١ =

- أن اسمه " محمد " .

- واسم أبيه " أحمد " .

- واسم جده " أبو بكر " .

- وكنيته : " أبو عبد الله " .

- وأما لقبه : فالأنصارى ، الخزرجى ، المالكى ، القرطبى ، لكن الذى اشتهر منها هو الأخير نسبة الى قرطبة .

ثانياً : زمان ومكان ولادته وحياته :

أما عن تاريخ مولده ووفاته :

فهناك شبه إجماع على أن وفاة القرطبى كانت عام ٦٧١هـ ، ويتضح ذلك من عرض موجز لما تيسر لى الوقوف عليه من كتب هؤلاء :

ففى " شذرات الذهب " : " مات بمنية بنى خصيب[1] من الصعيد الأدنى سنة إحدى وسبعين وستمائة " .

وفى " الديباج المذهب " : " وكان مستقرا بمنية بنى خصيب وتوفى بها ودفن فى شهر شوال من سنة إحدى وسبعين وستمائة " .

وفى " كشف الظنون " عن القرطبى " المتوفى سنة ٦٧١هـ احدى وسبعين وستمائة " .

= ص٨١ ، الزركلى : الاعلام ج٦ ص٢١٧ ، ابن فرحون : الديباج ص٣١٧ - ٣١٨ ، فهرست الخديوية ج١ ص١٢٥٩ - ١٦٣ وغيرهم .

(١) مُنْية : بضم الميم وسكون النون وياء مفتوحة : مدينة معروفة فى شمال أسيوط بالصعيد وقيل : هى الآن " أسيوط " نفسها ، وهى نسبة لرجل يسمى " الخصيب " أو " ابن الخصيب " وكان حاكما لها من قبل أحد الخلفاء العباسيين . انظر : الخطط التوفيقية ج١٦ ص٥١ .

وفى " هدية العارفين " : " أبو عبد الله القرطبى المالكى المتوفى بمنية بنى خصيب سنة ٦٧١ احدى وسبعين وستمائة " .

وهكذا : من الممكن أن نقول إن هناك – فيما يتعلق بوفاة القرطبى – إجماعا من المؤرخين على أن وفاته كانت عام ٦٧١هـ .

اللهم إلا ما ورد فى إحدى صفحات " كشف الظنون " من انه توفى سنة ٦٦٨ ونحن نقطع بخطأ هذا التأريخ لمخالفته الذى عليه جمهور المؤرخين ونظنه خطأ مطبعياً أو سهواً من الكاتب.(١)

هذا عن " وفاته " أما عن " مولده " :

فإن المراجع التاريخية لم تشر إلى السنة التى ولد فيها القرطبى .

ولقد فتشت كثيراً فى كتب التاريخ والتراجم علنى أعثر على ترجمة وافية توقفنا على تاريخ مولده وزمانه فلم أعثر له على ذكر .

فلا " كحالة " فى معجمه ذكره .

ولا " الزركلى " فى أعلامه صرح به .

ولا " البغدادى " فى هديته أشار إليه .

وكذلك " ابن العماد " فى شذراته ، و" السيوطى " فى طبقاته ، و" ابن فرحون " فى ديباجه ، " وحاجى خليفة " فى كشف ظنونه ، كل هؤلاء لم أعثر فيما كتبوا عن القرطبى على تاريخ مولده ونشأته .

بل أنها لا تشير بوضوح إلى أسرته ، ولا تترجم لأبيه ، ولا تتبع القرطبى فى

(١) انظر : المصدر المشار إليه ص٣٨٣ .

مراحل حياته وتكوينه ، ولا تذكر من ذلك إلا بصيصاً من ضوء يصعب معه أن نقدّم إجابة واضحة ومقنعة على عدد من الأسئلة والتى منها :

- هل نشأ القرطبى فى بيت غنىً ونعمة أم فى بيت فقر وحاجة ؟

- وهل نشأ فى كنف والديه ؟ أم تربى يتيماً فى حماية بعض أقاربه ؟

- وإذا كانت الأولى فهل كان أبوه من العلماء فنهل القرطبى من ينابيع علمه وتأثر به ؟ أم كان من الجمهور والعامة فدفع به إلى الاساتذة والشيوخ ؟

إن هذه الأسئلة وأمثالها لا نكاد نعثر على إجابة شافية لها فى كتب التراجم والتاريخ .

إلا أننا نستطيع أن نقف على شيىء من ذلك من خلال عبارات متناثرة عثرنا عليها فى ثنايا مؤلفات القرطبى وكتاباته .

فقد قال فيما قال " العدو إذا صبّح قوما فى منزلهم ولم يعلموا به فقتل منهم فهل يكون حكمه حكم قتيل المعترك ؟ أو حكم سائر الموتى ؟

وهذه المسألة وقعت عندنا بقرطبة أعادها الله ، أغار العدو - قصمه الله - صبيحة الثالث من رمضان المعظم سنة سبع وعشرين وستمائة والناس فى أجرانهم على غفلة فقتل وأسر ، وكان من جملة من قتل والدى رحمه الله .

فسألت شيخنا المقرىء الأستاذ أبا جعفر أحمد المعروف بأبى حجة فقال : غسله وصل عليه فإن أباك لم يقتل فى المعترك بين الصفين .

ثم سألت شيخنا ربيع بن عبد الرحمن بن أحمد بن ربيع بن أبىّ فقال : إن حكمه حكم القتلى فى المعترك .

ثم سألت قاضى الجماعة أبا الحسن على بن قطرال وحوله جماعة من الفقهاء فقالوا : غسله وكفنه وصل عليه ففعلت ، ثم بعد ذلك وقفت على المسألة فى " التبصرة " لأبى الحسن اللخمى وغيرها ، ولو كان ذلك قبل ذلك ما غسلته وكنت دفنته بدمه فى ثيابه " .(1)

فهذا النص يفيدنا فى أمور منها :

- أن القرطبى ولد ونشأ فى كنف أبيه ورعايته .

- أن أباه كان رجلا بسيطا يعمل بالزراعة ويقتات منها ولم يكن من ذوى النفوذ والشهرة ، كما لم يكن من العلماء والخاصة .

- أنه قتل مع من قتل من المسلمين على يد النصارى بقرطبة سنة ٦٢٧هـ .

- أنه عند مقتل أبيه كان صغيرا لم يستكمل دراسته ولم يقدر على الفتيا بدليل أنه أخذ يسأل الشيوخ ويستفتيهم .

ورغم أن هذه شارات على الطريق - طريق التعرف على الرجل وحياته - إلا أن الغموض ما زال يكتنف الكثير من مراحل حياته وتكوينه الفكرى ومازالت هناك أمور لا تعرف .

وكل ما نعرفه : ان القرطبى - رحمه الله - عندما بلغ من النضج حدا يسمح له بتلقى العلم واحتمال مشقاته أخذ يشق طريقه ويتنقل بين مدن وعواصم العالم الإسلامى طالبا إياه والتقى بعدد من الأساتذة وأخذ عنهم ، فمن هم هؤلاء ؟

١ - " أبو جعفر أحمد " المعروف بأبى حجه .

---

(١) القرطبى : الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص١٧٤ طبعة دار الكتب العلمية ببيروت .

٢ – ربيع بن عبد الرحمن بن أحمد بن ربيع " المكنى " بأبى سليمان "

وهذان الشيخان لم تشر إليهما كتب التراجم لكنها أشارت إلى شيوخ آخرين منهم :

٣ – أبو العباس أحمد بن عمر بن ابراهيم المالكى القرطبى[١] صاحب "المفهم فى شرح صحيح مسلم " ولد بقرطبة وسمع الكثير هناك ثم قدم الإسكندرية فأقام بها وتتلمذ على شيوخها .

٤ – كذلك من شيوخ القرطبى : الحافظ أبو على الحسن بن محمد البكرى[٢] .

٥ – وكذا : أبو الحسن على بن محمد بن على بن حفص اليحصبى .[٣]

٦ – كذلك من شيوخ القرطبى " ابن رواج " ، " ابن الجميزى " ذكرهما "الداودى" فقال – وهو يترجم للقرطبى – : "سمع من ابن رواج ومن ابن الجميزى" .

كما ذكرهما " السيوطى " فى " طبقات المفسرين " ففيه " سمع من ابن رواج ومن ابن الجميزى " .

وهؤلاء الأساتذة الذين التقى بهم القرطبى وتتلمذ عليهم هم شيوخ برزوا فى نواح متعددة وتخصصات مختلفة من عقلية فلسفية ، ودينية شرعية ، وعلوم لسان ونحو وتاريخ وأدب ، فانعكس ذلك على القرطبى وكان له أثره الكبير فى نضجه وتكوينه فكتب وأنتج فى مختلف العلوم والفنون .

---

(١) ذكره " ابن فرحون " فى ؛ الديباج المذهب " ص٣١٨ طبعة دار الكتب العلمية .

(٢) ولد بدمشق وكان كثير الرحلات فى طلب العلم حتى أطلق عليه المؤرخون " الرحال " ، فقال " الذهبى " فى " سير اعلام النبلاء " فى صدر ترجمته " الشيخ الامام المحدث المفيد الرحال " وذكره " ابن فرحون " فى الديباج المذهب ص٣١٨ .

(٣) ذكره " المقرى " فى " نفح الطيب " ج٧ ص٢٢١ .

رابعاً : تصانيفه العلمية :

كثرت تصانيف الرجل وتعددت مجالاتها ، فكتب فى كل مجال وخاض كل ميدان .

وفى ذلك يقول " السيوطى " : " له تصانيف كثيرة تدل على إمامته وكثرة إطلاعه ووفور فضله " [1] ومن هذه المصنفات المطبوع منها والمخطوط :

١ - " الجامع لأحكام القرآن الكريم والمبين لما تضمنه من السنة وآى الفرقان " [2] .

٢ - " الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " فى مجلدين .[3]

٣ - " قمع الحرص بالزهد والقناعة ورد ذل السؤال بالكتب والشفاعة " .[4]

وقد ذكر " كارل بروكلمان " أنه يوجد من هذا الكتاب نسخة خطية " ببرلين " تحت رقم ٨٧٨٧ ونسخة بمكتبة " الفاتح " باستنبول رقم ٢٧٣٧ وقال " ابن فرحون " فى هذا المؤلف : لم أقف على تأليف أحسن منه فى بابه " .

٤ - " التذكار فى أفضل الإذكار " [5] وهو كتاب مطبوع متداول وضعه على طريقة التبيان للنووى .

---

(١) طبقات المفسرين ص٢٩ .

(٢) انظر : طبقات المفسرين ص٢٨ ، الديباج المذهب ص٣١٧ ، كشف الظنون ص٣٨٣ ، هدية العارفين ج٢ ص١٢٩ .

(٣) انظر " ايضاح المكنون " البغدادى ج١ ص٨١ ، " هدية العارفين " له أيضا ج٢ ص١٢٩ ، وقد أحال إليه " القرطبى " فى كتابه " الجامع لأحكام القرآن " .

(٤) انظر . ايضاح المكنون ج١ ص٨١ ، هدية العارفين ج٢ ص١٢٩ ، وقال " ابن فرحون " فى مدحه " لم أقف على تصنيف أحسن منه فى بابه " (الديباج المذهب) ص٣١٧ .

(٥) انظر : هدية العارفين ج٢ ص١٢٩ ، الديباج المذهب ص٣١٨ ، كشف الظنون - المجلد الأول ص٣٨٣ .

٥ – " شرح التقصى " [١] وهو شرح مطول لكتاب " التقصى لما فى الموطأ من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم " لابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣هـ .

٦ – " أرجوزة " [٢] جمع فيها أسماء النبى صلى الله عليه وسلم .

٧ – " الانتهاز فى قراءة أهل الكوفة والبصرة والشام وأهل الحجاز " .[٣]

٨ – " التقريب لكتاب التمهيد "[٤] مخطوط فى مجلدين ضخمين يوجد فى خزانة القرويين بفاس بالمغرب تحت رقم (٨٠/١١٧) .

٩ – " التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة " [٥] وقد طبع – لأول مرة – فى " دار الصحابة للتراث بطنطا " .

١٠ – " الاعلام بما فى دين النصارى من المفاسد والأوهام ، واظهار محاسن دين الإسلام " .[٦]

وذكر " بروكلمان " للقرطبى عدة مؤلفات أخرى منها :

– " رسالة فى ألقاب الحديث " وقال : إنها توجد بمكتبة الجزائر تحت رقم ٣٧٧ .

– ومنها " الأقضية " وقال : إنها توجد فى مكتبة " أصيفيا " بحيدر أباد بالهند .

---

(١) انظر : الديباج المذهب ص٣١٧ .
(٢) انظر الديباج المذهب ص٣١٧ .
(٣) انظر : الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص٣١ .
(٤) المصدر السابق والصحيفة .
(٥) انظر : طبقات المفسرين ص٢٨ ، الديباج المذهب ص٣١٧ ، كشف الظنون – المجلد الأول ص٣٩٠ ، وقد أحال اليه القرطبى فى كتاب " الجامع " .
(٦) انظر : هدية العارفين ج٢ ص١٢٩ ، وانظر : مقدمة محقق كتاب " الاسنى " ص٣٢ .

- ومنها " المصباح فى الجمع بين الأفعال والصحاح " وهو كتاب لغوى اختصر فيه القرطبى كتاب " الأفعال " لأبى القاسم على بن جعفر بن القطاع المتوفى سنة ٥١٥هـ وكتاب " الصحاح " " للجوهرى " ويوجد بمكتبة " بريل " بليدن بهولندا تحت رقم ٢٨٣ الى غير ذلك من مؤلفات أخرى .

خامساً : مذهبه الاعتقادي :

يستطيع الباحث الذى حصل - ولو اثارة من علم - عن ثقافة القرطبى وفكره العقدى - أن يقرر فى ثقة واطمئنان أن الرجل لم يكن إلا سنيا أشعريا ، قد وهب نفسه وكرس حياته فى نشر عقيدة أهل السنة والدفاع عنها .

فإذا قدر لهذا الباحث أن يتعمق فى فكر القرطبى وأن يدقق فى آرائه ونظرياته لا يسعه إلا أن يقرر أن القرطبى لم يكن أشعريا فحسب بل كان - رحمه الله - أشعريا متعصبا يمثل فكره امتدادا متطورا للمدرسة الأشعرية .

ولسنا فى حاجة إلى سرد الكثير من الأدلة لبيان عقيدة القرطبى وأنه كان يدين بمذهب الامام الأشعرى ويعتنقه ويدافع عنه لأننا سوف نقف على ذلك بالتفصيل من خلال الحديث عن آرائه الكلامية ولكننى أكتفى ببعض الأمثلة التى توضح أشعريته .

١ - عندما قال الله تعالى - على لسان إبليس - " فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم " (١) فقد استدل القرطبى بتلك المقولة على أن الغواية والهداية والإضلال من خلق الله وفعله ، وهاجم المعتزلة لادعائهم أن " الغواية " ليست من الله انطلاقا من قاعدة " العدل " إحدى قواعدهم وأصولهم .

---

(١) من الآية ١٦ من سورة الاعراف .

يقول القرطبى : " مذهب أهل السنة أن الله أضله – ابليس – وخلق فيه الكفر ولذلك نسب الاغواء فى هذا الى الله تعالى وهو الحقيقة ، فلا شىء فى الوجود إلا وهو مخلوق له صادر عن إرادته تعالى ، وخالفت " الامامية " و" القدرية " (١) وغيرهما شيخهم إبليس الذى طاوعوه فى كل ما زينه لهم ولم يطاوعوه فى هذه المسألة ويقولون : أخطأ إبليس وهو أهل للخطأ حيث نسب " الغواية " إلى ربه تعالى الله عن ذلك ، فيقال لهم : وإبليس وإن كان أهلا للخطأ فما تصنعون فى نبى مكرم معصوم وهو نوح عليه السلام حيث قال لقومه : " ولا ينفعكم نصحى إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم " .(٢)

" فقد أضاف اغواءهم الى الله سبحانه وتعالى إذ هو الهادى والمضل ، سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علوا كبيرا " .(٣)

فهو – كما ترى – يؤكد مذهب الأشاعرة وينعى على المخالفين .

٢ – وفى السياق نفسه وبيانا لقوله تعالى " فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد فى السماء " دافع القرطبى عن مذهب أهل السنة والأشاعرة وهاجم المعتزلة .(٤)

بل أنه يخطو خطوة أوسع فى مقام الرد على المعتزلة عندما يتتبع حججهم التى يتمسكون بها فى تقرير " قاعدة العدل " (٥) ويبطلها ويبين تهافتها .

(١) القدرية هنا " المعتزلة " لأنها تنفى القدر السابق .
(٢) من الآية ٣٤ من سورة هود ، وانظر : الجامع لأحام القرآن ج٧ ص١١٣ .
(٣) الجامع لأحكام القرآن ج٩ ص٢٠ .
(٤) انظر : المصدر السابق ج٧ ص٥٤ .
(٥) " والعدل الالهى " هو مذهب كل المسلمين وعقيدتهم فى ربهم ؛ إلا أنه – عند المعتزلة – قد اتخذ مفهوما خاصا ونمطا معينا حملهم على القول بمسائل باطلة ونظريات فاسدة كتلك التى نعرض لها الآن .

فاذا قالت المعتزلة : إن الله تعالى قد وصف نفسه بالعدل فقال " وما ربك بظلام للعبيد " [1] وقال " إن الله لا يظلم الناس شيئاً " [2] وقال " إن الله لا يظلم مثقال ذرة " [3] وكيف يتحقق هذا العدل مع أن الله سبحانه - فى مذهب أهل السنة - يعاقب على ما أراده وفعله ؟

نرى القرطبى يهاجمهم ويرد عليهم وذلك من خلال تعليقه وبيانه للآية الكريمة " يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " .[4]

فانه يعتبر الآية نصا من الله تعالى على أنه هو الخالق للكفر والإيمان معا .

وبيان ذلك : أن الله تعالى يحول بين المرء المؤمن وبين الكفر فلا يكتسبه إذ لم يقدره عليه بل أقدره على ضده وهو الإيمان .

كما أنه يحول بين المرء الكافر وبين الإيمان الذى أمره به فلا يكتسبه إذ لم يقدره عليه بل أقدره على ضده وهو " الكفر " .

يقول القرطبى - تعليقا على الآية الكريمة وخاصة قوله تعالى " واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه " " انه يقتضى النص منه سبحانه على خلقه تعالى الكفر والإيمان فيحول بين المرء الكافر وبين الإيمان الذى أمره به فلا يكتسبه إذ لم يقدره عليه بل أقدره على ضده وهو " الكفر " وهكذا المؤمن يحول بينه وبين الكفر " .[5]

---

(١) الشورى : ٤٦ .
(٢) يونس : ٤٤ .
(٣) النساء : ٤٠ .
(٤) الأنفال : ٢٤ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص٢٤٧ - ٢٤٨ وانظر فى ذلك أيضا " الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " للقرطبى ج٢ ص١٤٠ ، التذكرة ص٢٨٣ .

ثم يقول " فبان بهذا النص أنه تعالى خالق لجميع أكساب العباد خيرها وشرها ". [1]

ويبين أن ذلك هو عين العدل الإلهى فيقول " وكان فعل الله تعالى ذلك عدلا فيمن أضله وخذله إذ لم يمنعهم حقا وجب عليه فتزول صفة العدل وإنما منعهم ما كان له أن يتفضل به عليهم لا ما وجب لهم ". [2]

وإذا قالت " المعتزلة " كيف يناط بالعبد تكليف وهو غير خالق لأفعال نفسه ؟

فقد أجاب القرطبى بما أجاب به " الأشعرى " من أن مناط التكليف والمسئولية والحساب والجزاء إنما هو " الكسب " مستدلا بقوله تعالى " لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت " [3] وقوله " كل نفس بما كسبت رهينة " [4] وقوله " تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم " [5] فقال – تعليقا على مدلول هذه الأبيات : " وفى هذا دليل على أن العبد يضاف اليه أعمال وأكساب وان كان الله تعالى أقدره على ذلك ، ان كان خيرا فبفضله ، وان كان شراً فبعدله ، وهذا مذهب أهل السنة ، والآى بهذا المعنى فى القرآن كثيرة .

فالعبد مكتسب لأعماله على معنى أنه خلقت له قدره مقارنة للفعل يدرك بها الفرق بين حركة الاختيار وحركة الرعشة مثلا وذلك التمكن هو مناط التكليف ". [6]

(١ ، ٢) الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص٢٤٧ – ٢٤٨ وانظر فى ذلك أيضا " الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى " للقرطبى ج٢ ص١٤٠ ، التذكرة ص٢٨٣ .

(٣) من الاية رقم ٢٨٦ من سورة البقرة .

(٤) الآية ٣٨ من سورة المدثر .

(٥) من الاية رقم ١٣٤ ، ١٤١ من سورة البقرة .

(٦) القرطبى : الجامع ج٢ ص٩٤ وانظر فى ذلك أيضا " الأسنى " ج٢ ص١٤٠ – ١٤٥ ، " التذكرة " ص٩١١٩ .

٣ - كما يهاجم رأى " المعتزلة " و" الكرامية " و" الخوارج " و" الجهمية " في الإيمان .

٤ - و" المعتزلة " و" الخوارج " فى الشفاعة .

٥ - و" الامامية " و" الرافضة " فى الإمامة .

٦ - و" المشبهة " و" المجسمة" فى قولهم : إن البارى تعالى جسم كالأجسام .

٧ - " والزنادقة " و" القرامطة " [١] الذين يتبعون المتشابه بقصد التشكيك والاضلال .

وينتصر فى كل ذلك لمذهب " أهل السنة والأشاعرة " .[٢]

كما أننا نراه - وذلك واضح لمن قرأ كتبه " الجامع " ، " الاسنى " ، "التذكرة" يدافع عن مبادىء معينة يخالف فيها مذهب المعتزلة منها :

- أن الله تعالى لا يجب عليه فعل الأصلح .

- وأن الحسن والقبح شرعيان لا عقليان .

- وأن صفات البارى سبحانه زائدة على الذات .

- وأن كلام الله تعالى نفسى ولفظى ، وأن الكلام على الحقيقة هو الأول لا الثانى أى نفسى وليس لفظيا .

- وأن رؤية الله تعالى جائزة فى الدنيا واقعة فى الآخرة .

---

(١) فرقة من الزنادقة تبيح المحرمات وتقول بنبوة " زرادشت " .

(٢) ولست بحاجة إلى سرد كلماته فى ذلك لأننا سوف نقف عليه بالتفصيل من خلال العرض المرتقب لآرائه واتجاهاته فى تلك القضايا وغيرها .

الى غير ذلك من المبادىء والآراء التى وإن كان كل واحد منها لا يكفى فى القطع بأشعرية القرطبى إلا أن المعنى المشترك بينها ليقطع بذلك .

سادساً : مذهبه في الفروع :

إذا كان القرطبى - كما وقفنا عليه - أشعريا قلبا وقالبا ، لبا ولبابا ، وكان هذا هو مذهبه العقدى الذى وهب نفسه للدفاع عنه ، فما هو مذهبه فى الفروع ؟

للإجابة على هذا التساؤل : نذكر أن المؤرخين وعلماء التراجم قد صرحوا فى كتبهم بان القرطبى - رحمه الله - كان " مالكيا " يتبع مذهب " الامام مالك " فانهم حين يترجمون له يضيفون إلى ترجمته لفظ " المالكى " .

هكذا فعل السيوطى فى " طبقات المفسرين " [1] ، البغدادى فى كتابيه " هدية العارفين "[2] ، " إيضاح المكنون " [3] ، كحاله فى " معجم المؤلفين "[4] وغيرهم .

وقد تأتى لى - بعد جهد وأناه - أن أعثر فى كتاب " التفسير والمفسرون " على تصريح من مؤلفه بأن الامام القرطبى لم يكن إلا " مالكيا " .

إلا أنه - وذلك من محامده - لم يتعصب لمذهبه المالكى ولم يتابع إمامه على طول الخط بل كانت له فى كثير من الأحيان رؤيته الذاتية واستقلاله الفكرى الذى ينأى به قليلا أو كثيرا عن رؤية شيخه وامامه .

يقول " ابن عاشور " - تحت عنوان : انصاف القرطبى وعدم تعصبه :

---

(١) ص٢٨ طبعة " دليدن " ١٨٣٩ .
(٢) ص١٢٩ ج٢ طبعة وكالة المعارف الجليلية سنة ١٩٥٥م .
(٣) ص٨١ ج١ طبعة وكالة المعارف الجليلية ١٩٤٥ - ١٣٦٤ .
(٤) ص٢٣٩ ج٨ طبعة بيروت ١٩٥٧م .

" وخير ما فى الرجل انه لا يتعصب لمذهبه المالكى ، بل يمشى مع الدليل حتى يصل إلى ما يرى أنه الصواب أيا كان قائله ".[1]

ثم يقدم نماذج وأمثلة كثيرة جدا لاستقلال الرجل وعدم تعصبه فى هذا الجانب الفقهى وبالرجوع إلى كتابات القرطبى وجدناه مصداقا لما ذكر .

وبطبيعة الحال : فلسنا فى حاجة إلى سرد تلك المسائل والقضايا التى خالف فيها القرطبى شيخه وإمامه " الامام مالك " إذ ليس الغرض من هذا البحث متعلقاً بهذا الجانب من فكر الرجل وكتاباته .[2]

إلا أن الذى نستطيع أن نؤكده فى هذا الباب هو أن تلك الشخصية المستقلة فى " قضايا الفقه " ومجاله قد انعكست على صاحبنا وصاحبته فى مشواره الطويل مع مسائل علم الكلام وقضاياه .

فمع اكبار القرطبى لشيخه وإمامه " الأشعرى " [3] كانت له – فى بعض الأحيان – اجتهاداته وآراؤه فى محيط هذا المذهب ، وذلك كما سنقف عليه فى الصفحات التالية .

والآن : وبعد هذا التمهيد الموجز الذى ألقيت فيه الضوء على جوانب من حياة القرطبى وشخصه ، أرى الجو مناسبا والعقول مهيئة للانتقال إلى موضوع البحث وجوهره : الجانب الكلامى فى فكر الإمام القرطبى .

---

(١) ٣٩ ص١٢٥ .

(٢) ومن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إلى المؤلف المذكور ص١٢٥ – ١٢٨ ، " الجامع " للقرطبى ج١ ص٣٥٣ ، ج٢ ص٢٣٢ ، ج٢ ص٣٠٤ ، ج٢ ص٣٢٢ ، ج٣ ص٢٠٠ .

(٣) لاشك أن الامام القرطبى قد اطلع على كتب " الأشعرى " وتتلمذ عليها وأفاد منها .

وأرى أن أنجع وسيلة وأفضل طريق لابراز ذلك الجانب وتجليته هو أسلوب " الموازنة " .

وأقصد بالموازنة هنا : الاحتكام إلى المذاهب الكلامية الإسلامية وموازنتها بالفكر القرطبى حتى تتضح مكانة الرجل وموضعه بين الفرق ، وهو المنهج الذى سوف نسير عليه فى هذا البحث بمباحثه الثلاثة : الإلهيات ، النبوات ، السمعيات ، والنبدأ بالمبحث الأول .

" المبحث الأول "

في الإلهيات

موازنـــــة

الفكر الكلامى الإسلامى بالقرطبى

الجـــانب الإلـــهـــي

سأعرض بالموازنة لمذهب القرطبى حول أشهر مسائل العقيدة ومذاهب الفرق حول تلك المسائل ليمكن الحكم على أصالة المنهج الكلامى عند القرطبى وإدراك مدى قربه من مذهب أهل السنة والسلف وخاصة " مذهب الأشاعرة " .

وهذه المسائل هى :

المسألة الأولى : الإيمان وحقيقته(1)

وابراز مذهب القرطبى فى الإيمان لا يتحقق فى تصورى إلا من خلال إيماءة سريعة إلى مذاهب الفرق الأخرى فى المسألة ذاتها وخاصة :

١ - مذهب الخوارج .

٢ - مذهب المعتزلة .

٣ - مذهب أهل السنة (الأشاعرة) .

---

(١) ولا يقال : ولِمَ البدء " بالإيمان وحقيقته " دون غيره من المسائل ودون ما سواه من القضايا ؟
لأنا نقول : هذا لا يحتاج إلى بيان ولا يفتقر إلى جواب .
إذ لا يجهل أحد ممن يشتغل بعلم الكلام أهمية هذه المسألة بين المسائل ، وحجم تلك القضية بين القضايا .
كما لا يغيب عن الباحث المتخصص ما لها من دور فى قيام هذا العلم ونشأة الفرق .
- فبسببها تكونت الخوارج .
- وبسببها تكونت المرجئة .
- وعلى أثرها تكونت المعتزلة .
- بل أن الرأى العام الإسلامى ممثلا فى أهل السنة والجماعة لا سبب فى ظهوره وقيامه سوى الخلاف حول " مشكلة الإيمان " وطرحها على بساط البحث والمناقشة .
فلا عجب إذن - والمشكلة هذا شأنها - أن نصدر بها الحديث ونستأنف بها العمل من أجل الوقوف على فكر الرجل واتجاهاته ، ولا عجب كذلك أن يوليها القرطبى عناية خاصة ويعكف عليها دراسة وتوضيحا كما يتضح فى الصفحات التالية .

٤ – مذهب الإمام " أبى حنيفة " .

٥ – مذهب الجهمية .

٦ – مذهب الكرامية .

٧ – وأخيراً : مذهب الإمام القرطبى .

لكن بيان هذه المذاهب سيكون تهيئة وتمهيداً لإبراز فكر الرجل واتجاهاته وليس شرحا وبسطا وتحليلاً ، فذلك مشهور والكتب به مشحونة .(١)

أولا : : مذهب الخوارج في الإيمان :

يرى الخوارج أن الإيمان هو فعل المأمورات واجتناب المنهيات ، فمن أدى جميع ما وجب عليه كان مؤمنا ، ومن أخل بشيء مما وجب عليه فقد زال عنه اسم الايمان .

ولذلك يكفرون بالذنب مطلقا سواء كان صغيرا أو كبيرا ، عن عمد وقصد أو عن خطأ واجتهاد وذلك فى منهجهم معروف ومشهور .(٢)

---

(١) انظر على سبيل المثال :
الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج١ ص١٦٧ – ١٦٨ تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الثانية ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص١٠٧ – ١٢٠ مكتبة دار التراث بالقاهرة تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ، شرح المواقف للجرجانى ج٨ ص٣٣٤ طبعة السعادة ١٩٠٧م ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣٩ ص٢٣١ وما بعدها تحقيق د / محمد ابراهيم نصر – طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ، التبصير فى الدين للأسفراينى ص٢٦ وما بعدها طبعة مطبعة الأنوار ١٣٥٩ – ١٩٤٠م تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى ، الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص١٢٢ وما بعدها تحقيق محمد بن فتح الله بدران طبعة مكتبة الأنجلو المصرية – بدون تاريخ ، شرح البيجورى على الجوهرة ص٥٧ طبعة مصطفى البابى الحلبى ١٣٥٨هـ – ١٩٣٩م الطبعة الأخيرة ، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص٣٧٥ تحقيق أحمد شاكر – طبعة دار المعارف سنة ١٣٧٢هـ ،شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٧٠٧ مكتبة وهبة بالقاهرة ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازى ص٢٣٧ – ٢٤٠ (الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية) ، الإرشاد : لإمام الحرمين الجوينى ص٣٩٦ (الناشر : مكتبة الخانجى بمصر) .

(٢) انظر : مقالات الإسلاميين ج١ ص١٦٧ – ١٦٨ تحقيق محمد محى الدين طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية ، شرح المواقف للجرجانى ج٨ ص٣٣٤ طبعة السعادة ١٩٠٧م ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للفخر الرازى ص٢٣٩ مكتبة الكليات الأزهرية ، الارشاد للجوينى ص٣٩٦ مكتبة الخانجى بمصر .

ثانياً : مذهب المعتزلة :

وإذا كان الخوارج قد قالوا فى الإيمان أنه " الطاعات " مطلقا فرضا كان أو نفلا وهذا يعنى قيامه على العمل وحده .

فإن الإيمان عند المعتزلة يقوم على ثلاثة أركان هى : التصديق بالجنان ، والاقرار باللسان ، والعمل بالأركان .[1]

وتارك العمل عند المعتزلة خارج عن الإيمان كما قال الخوارج لكنه غير داخل فى الكفر كما قالوا بل هو فى منزلة بين المنزلتين ، وكان ذلك أحد مبادئهم المقررة والثابتة .[2]

ثالثا : مذهب أهل السنة :

ذهب الأشاعرة والماتريديه - وهما أكبر من يمثل أهل السنة - إلى أن حقيقة الإيمان هى " التصديق " أى تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى كل ما جاء به عن ربه مما علم مجيئه به من الدين بالضرورة كوجود الله ووحدانيته وسمعه وبصره وسائر صفاته .[3]

وكالتصديق بوجوب الصلاة والزكاة وحرمة الزنا والخمر والسرقة ... الخ .

وهم يرون أن النطق بالشهادتين ليس داخلا فى حقيقة الإيمان ولا هو ركن فيه ، وإنما هو شرط لاجراء الأحكام الدنيوية كالزواج والميراث والصلاة خلفه وعليه

---

(١) انظر : المحصل ص٢٣٧ - الناشر : مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٧٠٧ مكتبة وهبة بالقاهرة ، شرح البيجورى على الجوهرة ص٥٨ ، الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج٣ ص١٨٨ - ١٨٩ ، المحصل ص٢٣٩ ، تلخيص المحصل للعلامة نصير الدين الطوسى بهامش (المحصل) للفخر الرازى .

(٣) انظر - من تراث الماتريديه - التمهيد لقواعد التوحيد للإمام أبى المعين النسفى تحقيق حبيب الله حسن أحمد - طبعة دار الطباعة المحمدية ٣ درب الأتراك .

والدفن فى مقابر المسلمين ، لأن التصديق لما كان خفيا فى القلب كان لابد له من علامة تدل عليه وهى الاقرار باللسان .

فمن صدق بقلبه وأقر بلسانه ، فهو مؤمن عند الله وعند الناس .

ومن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر يمنعه ولا لآفة أصابته فهو مؤمن عند الله وليس مؤمنا عند الناس فلا يعاملوه معاملة المسلمين .

كذلك فإنهم يرون أن العمل ليس ركنا فى الإيمان بل هو شرط كمال فيه " فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ، ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال " .[1]

هذا هو مذهب الأشاعرة والماتريديه وهو مذهب جمهور العلماء .[2]

يقول " الامام الأشعرى " إن قال قائل : ما الإيمان عندكم بالله تعالى ؟ قيل له : التصديق بالله " .[3]

ويقول " ان الايمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام فى اخبارهم ولا يكون هذا التصديق صحيحا إلا بمعرفته " .[4]

ويقول " الباقلانى " " ان الإيمان هو التصديق بالله تعالى وهو العلم والتصديق يوجد بالقلب " .[5]

ويقول " الفخر الرازى " شارحا مذهب أهل السنة فى الايمان ومفرقا بينه

(١) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص٢٩ مطبعة مصطفى الحلبى بمصر ١٣٥٨هـ .
(٢) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص٢٩ – ٣٠ ، شرح الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص٢١٠ – ٢١١ طبعة دار الفكر شرح المواقف ج٢ ص٤٥٤ ، الاعتقاد للبيهقى (باب القول فى الإيمان) ص٩٥ .
(٣) اللمع : ص١٢٣ – مجمع البحوث الإسلامية .
(٤) أصول الدين للبغدادى ص٢٤٨ طبعة دار الكتب العلمية ببيروت .
(٥) التمهيد : ٣٤٦ – المكتبة الشرقية – بيروت .

وبين مذهب المعتزلة " لا نزاع في أن الايمان في أصل اللغة عبارة عن التصديق ، وفي الشرع : عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به ، خلافا للمعتزلة فإنهم جعلوه إسما للطاعات والعبادات ، فانهم قالوا : انه اسم للتصديق بالقلب والاقرار باللسان والعمل بالأركان " .(١)

لكن : عند التحقيق يتبين لنا أنه لا فرق يذكر بين ما ذهب إليه الأشاعرة وما ذهب إليه المعتزلة في الإيمان ، وأن الخلاف بينهما يكاد يكون لفظيا لا حقيقيا .

لأنه لا خلاف بين أهل السنة والمعتزلة في أن الله تعالى أراد من العباد القول والعمل معا ، وإن الدين يرتب الفوز والفلاح على النطق بالشهادتين مع الإخلاص والعمل بمقتضاهما .

كل ما هنالك هو أنهم يقولون : إن هذا المطلوب من العمل لا يشمله اسم الإيمان عند إفراده بالذكر ، ولهم على ذلك أدلة سنعرض لها بعدَ .

رابعاً : مذهب الامام أبي حنيفة :

ذهب الإمام " أبو حنيفة " إلى أن الإيمان هو التصريق بالجنان والاقرار باللسان ، فاعتبر " الاقرار " جزءا من مفهوم الإيمان وحقيقته .

وفي ذلك يقول " والإيمان هو الاقرار والتصديق " .(٢)

وعليه : فمن صدق بقلبه ولم يقر لسانه مع قدرته على الاقرار وتمكنه منه لا يكون مؤمنا لا عند الله ولا عند الناس ، أي لا يدخل الجنة ولا يعامل معاملة المسلمين .

---

(١) المحصل : ٢٣٧ – مكتبة الكليات الأزهرية .
(٢) شرح الفقه الاكبر لعلي القاري (متن) ص٨٥ طبعة مصطفى البابي الحلبي .

ويرى الامام أبو حنيفة - كما يرى الأشاعرة والماتريديه - أن الذى لا يستطيع النطق كالأخرس ومن فى حكمه يكفى منه التصديق القلبى .

والخلاف بين مذهب أبى حنيفة ومذهب الأشاعرة إنما هو فى المصدق القادر على الاقرار ، ولم يقر ، فهو مؤمن عند الأشاعرة غير مؤمن عند الإمام .(١)

خامساً : مذهب الجهمية :

يرى " جهم بن صفوان " ومن تبعه من القدرية أن الإيمان هو معرفة الله تعالى بالقلب وإن أظهر اليهودية والنصرانية وسائر أنواع الكفر بلسانه ، فإذا عرف الله تعالى بقلبه فهو مؤمن من أهل الجنة .

يقول الإمام الأشعرى " وزعمت الجهمية أن الإنسان إذا أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه أنه لا يكفر بجحده " .(٢)

ويقول " البغدادى " فى " أصول الدين " " وزعمت الجهمية أن الإيمان هو المعرفة وحدها " .(٣)

وفى الفرق بين الفرق له أيضا " وزعم - يقصد الجهم - أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط ، وأن الكفر هو الجهل به فقط " .(٤)

ويعدد " الشهرستانى " مبادىء " الجهم " فيقول : " ومنها قوله : من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر بجحده " .

---

(١) انظر : شرح البيجورى على الجوهرة ص٣٠ ، شرح الطحاوية ص٢١٠ - ٢١١ ، مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٢٢ .

(٢) مقالات الإسلاميين ج١ ص٢١٤ تحقيق محمد محى الدين ، مكتبة النهضة المصرية ، وانظر : الفصل ج٣ ص١٨٨ .

(٣) أصول الدين ص٢٤٩ - دار الكتب العلمية - بيروت

(٤) الفرق بين الفرق ص١٢٨ - مؤسسة الحلبى وشركاه

وهذا المعنى – مضافاً إلى الجهمية – نجده عند " الجرجانى " فى شرح المواقف[1] ، " التفتازانى " فى شرح المقاصد[2] ، وإن كان هذا الأخير قد أضافه أيضا إلى الشيعة وإلى أبى الحسين الصالحى من القدرية .

وهذا المذهب ظاهر الفساد ، إذ يترتب عليه أن يكون فرعون وقومه بل وإبليس نفسه مؤمنين كاملى الإيمان ، فإنهم جميعا لم يجهلوا ربهم بل كانوا به عارفين .

ففرعون وقومه كانوا يعلمون تماما صدق موسى عليه السلام وأنه رسول الله حقا . ولهذا قال موسى لفرعون " لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض "[3] كما قال سبحانه – فى شأن فرعون وقومه – " وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم "[4] .

كذلك كان ابليس عارفا بربه ، فقد قال " رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون " .[5]

وأقسم بعزة الله تعالى فقال : " فبعزتك لأغوينهم أجمعين " .[6]

وأخبر تعالى عن المشركين " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولون الله " .[7]

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى وبطلان قول الجهمية .[8]

---

(١) ج٨ ص٣٢٣ – طبعة السعادة ١٩٠٧ .
(٢) ج٢ ص١٨٢ .
(٣) من الآية ١٠٢ من سورة الاسراء .
(٤) من الآية ١٤ من سورة النمل .
(٥) من الآية ٣٦ من سورة الحجر .
(٦) من الآية ٨٢ من سورة ص .
(٧) من الآية ٢٥ من سورة لقمان .
(٨) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص٣٣٢ – المكتب الإسلامى ببيروت ، التفسير الكبير للفخر الرازى ج٢ ص٢٨ المجلد الأول – طبعة دار الفكر تفسير قوله تعالى " الذين يؤمنون بالغيب " من سورة البقرة .

سادسا : مذهب الكرامية : [1]

يرى " محمد بن كرام " ومن تبعه من الكرامية أن الإيمان هو الاقرار باللسان فقط ، وإن لم يكن معه تصديق ولا عمل .

" وأنكروا أن تكون معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان إيمانا " .[2]

وزعموا - كما ذكر الاسفراينى فى " التبصير فى الدين " " أن الزنديق والمنافق إذا قال بلسانه : لا إله إلا الله وفى قلبه النفاق والزندقة فهو مؤمن حقا" .[3]

وزعموا كذلك " أن الكفر بالله هو الجحود والانكار له باللسان " .[4]

وحجتهم فى ذلك : أن النبى - صلى الله عليه وسلم - وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يكتفون ممن جاء مسلما بالتلفظ بالشهادتين فقط من غير أن ينتظروا منهم العمل ، ومعلوم أنهم لم يطلعوا على ما فى قلوبهم من التصديق فيكون الإيمان محصورا فى الاقرار فقط .[5]

وهذا المذهب لا يقل فسادا عن سابقه ، وقد كفانا الامام القرطبى مؤنة الرد عليه وإبطاله وذلك كما يتضح من العرض التالى :

---

(١) انظر فى شأنهم : الفرق بين الفرق ص١٣٠ تحقيق وتقديم طه عبد الرؤوف سعد ، الملل والنحل ج١ ص١٠٨ تحقيق عبد العزيز الوكيل .

(٢) الامام الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٢٣ .

(٣) التبصير فى الدين ص٦٩ ، الفرق بين الفرق ص١٣٦ .

(٤) الامام الأشعرى : مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٢٣ تحقيق محمد محى الدين - طبع ونشر مكتبة النضة المصرية .

(٥) انظر : شرح العقيدة الطحاوية لابن أبى العز الحنفى ص٢١٠ طبعة دار الفكر .

سابعاً : تقرير مذهب القرطبى فى الإيمان :

والآن : وبعد أن بينت مذاهب أشهر الفرق فى المسألة وناقشتها مناقشة خفيفة تتناسب وحجم " التهيئة والتمهيد " لا يبقى إلا أن نتساءل :

ماذا عن " القرطبى " ورأيه فى القضية ؟ وأين هو من هذا الكم الهائل من الآراء والاتجاهات ؟

- أهو أشعرى المذهب ؟ أم معتزلى الاتجاه ؟ أم خارجى الرؤية ؟

- هل يتابع " ابن كرام " ؟ أم يرضى قول " الجهم " ؟ أم يسير فى إتجاه " أبى حنيفة النعمان " ؟

- وهل يقف دوره عند مجرد الميل أو القبول بهذا الرأى أو ذاك ؟ أم يتجاوز ذلك ليبطل رأى المخالف ويرد على المبتدع ؟

والجواب على ذلك كله : أن رأى القرطبى - فى مسألة الإيمان وحقيقته - وكما تشهد بذلك مواقفه وعباراته التى سنعرض لها - جاء منسجما مع مذهب الأشاعرة ورأيهم فى المسألة .

وقد جاء ذلك فى صورة رد على " الكرامية " وإبطال مذهبهم فى الإيمان .

يقول القرطبى - تعليقا على الآية الكريمة " ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هو بمؤمنين " .[1]

" فى هذا رد على الكرامية حيث قالوا : إن الإيمان قول باللسان وإن لم يعتقد بالقلب ، واحتجوا بقوله تعالى : " فأثابهم الله بما قالوا " [2] ولم يقل بما قالوا

---

(١) الآية رقم ٨ من سورة البقرة .

(٢) من الآية ٨٥ من سورة المائدة .

واضمروا ، وبقوله عليه السلام " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإن قالوها فقد عصموا منى دماءهم وأموالهم " .

وهذا منهم قصور وجحود وترك نظر لما نطق به القرآن والسنة من العمل مع القول والاعتقاد ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان " .[1]

فما ذهب إليه محمد بن كرام السجستانى وأصحابه هو النفاق وعين الشقاق ونعوذ بالله من الخذلان وسوء الاعتقاد " .[2]

هذا نص للقرطبى شرح فيه مذهبه فى الإيمان بوضوح ، ونقف منه على ما يلى :

١ - أن القرطبى لم يكتف بالاعلان عن رأيه فى المسألة بل تعدى ذلك ليرد على المخالفين ويبطل مذهبهم .

٢ - أن القرطبى لم يذكر مذهب الكرامية مجرداً بل أضاف إليه بعض أدلتهم وأقوى حججهم ، وهذا ان دل على شىء فإنما يدل على أن النزعة الكلامية فى فكر الامام القرطبى لم تكن شيئا عارضا أو غير مقصود بل كانت شيئا أصيلا ومسيطرا ، كما كانت همه وشاغله فى مشوراه العلمى الطويل .[3]

---

(١) لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا هو موجود فى " ونسنك " المعجم المفهرس .

(٢) الجامع : ج١ ص١٣٥ .

(٣) بل لقد كانت تلك " النزعة الكلامية " والرد على المخالفين من أهل البدع والضلال هدفا من أهم الأهداف ، ودافعا من أكبر الدوافع التى حملته على تأليف كتابه " الجامع " على النحو الذى أشرت إليه سلفا . وقد صرح بذلك عندما قال - فى مقدمة كتابه المذكور :
" وبعد : فلما كان كتاب الله هو الكفيل بجميع علوم الشرع ... رأيت أن أشتغل به مدى عمرى واستفرغ فيه منتى بأن أكتب فيه تعليقا وجيزا يتضمن نكتا من التفسير واللغات والاعراب والقراءات والرد على أهل الزيغ والضلالات ... " (الجامع ج١ ص٦ طبعة دار الفكر) .

٣ - أن القرطبى قد أنكر بشدة على الكرامية قولهم واعتبره نفاقا خالصا وافتراء ظاهرا ، كما اعتبره قصورا فى الفهم وعجزا عن الإدراك ، واتهم "ابن كرام" بسببه بالشقاق وسوء الاعتقاد .(١)

٤ - أن مذهب الكرامية - فى رأى القرطبى - يتعارض مع صريح القرآن الكريم وخاصة قوله سبحانه " ومن الناس ممن يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هو بمؤمنين " وهذا من وجهة نظره كما هو من وجهة نظرنا أيضا - أعظم دليل وأكبر برهان على فساده .

٥ - أن القرطبى قد اتفق مذهبه فى الإيمان مع مذاهب الأشاعرة فى اعتبار الاقرار باللسان والتصديق بالجنان .

ولكن القرطبى - وكرد فعل لمذهب الكرامية المكتفى " بالاقرار " والمستغنى تماما عن العمل - قد أكد مكانة العمل من الإيمان ومنزلته منه لا على أنه شطر فيه

---

(٢) ولم يكن القرطبى - رغم شناعة هذا الاتهام - مبالغا ولا واصفا له بما ليس فيه أو ما ليس له بأهل .
فتاريخ " ابن كرام " مع قضايا الإيمان ومسائل العقيدة مملوء بالتُرّهات والأعاجيب التى أفاضت كتب الكلام فى ذكرها .
" فقد دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى العرش " (الفرق بين الفرق للبغدادى ص٢١٨) .
" وزعم وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث " (مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٢٣) .
وأعجب من كل ذلك أن " ابن كرام " وصف معبوده " بالثقل " ، فقد قال - فى تفسير قوله تعالى " إذا السماء انفطرت " انها انفطرت من ثقل الرحمن عليها (البغدادى : الفرق بين الفرق ص٢١٨ تحقيق محمد محى الدين) .
تلك جملة من ضلالات ابن كرام التى أوصى بها أتباعه من الكرامية ، ولذلك لا نعجب إذا رأينا الإمام القرطبى وقد وصفه بالنفاق والشقاق وسوء الاعتقاد ، فقد وصفه " البغدادى " بما هو أشنع من ذلك حيث رماه وفرقته بالكفر الصريح وأخرجهم من حظيرة الإيمان وذلك عندما قال " الكرامية لا يكفر بعضها بعضا وان أكفرها سائر الفرق " (الفرق بين الفرق ص٢١٥ بتصرف - الناشر : مؤسسة الحلبى وشركاه) .

جزء من ماهيته كما يقول المعتزلة ، بل على أنه شرط لا يستغنى عنه ولا يتحقق بدونه على نحو ما يقوله الأشاعرة . وتلك لفتة هامة يجب الانتباه لها والتحرز من الخطأ فى فهمها .[1]

والدليل على أن القرطبى لا يعتبر العمل جزءاً من الإيمان وأن الإيمان عنده هو " التصديق " فقط وأنه أشعرى المذهب فى هذه المسألة هو أقوال القرطبى نفسه وتصريحاته والتى نذكر منها قوله :

" وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب ، وأما الإسلام فقبول ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم فى الظاهر " .[2]

فهذه العبارة – على وجازتها – برهان واضح على ما نقوله وندعيه فى مذهب الرجل .

فقد فسر الإيمان " بالتصديق " كما فسر الإسلام " بالعمل " ولو كان العمل جزءا من الإيمان عند القرطبى لما صح له هذا النهج ولما أمكنه ولا جاز له أن يفرق

---

(١) أما ما ذكره من حديث " الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان " فهو لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم نعثر عليه فى كتب الصحاح ولا هو موجود فى " ونسنك " (المعجم المفهرس) .
فإن قيل : إن المشكلة لا تكمن فى صحة الحديث أو عدم صحته بقدر ما نراها فى ذكره له واستشهاده به .
فهذا الاستشهاد من جانب القرطبى صريح فى أنه يفسر الإيمان " بالعمل " مع اعتبار التصديق بالجنان والاقرار باللسان ، وهذا يعنى انه يدين بمذهب المعتزلة لا مذهب الأشاعرة .
قلنا : إن الأصل عند القرطبى والقاعدة عنده فى تفسير الإيمان أنه " التصديق " ، وفى تعريف الاسلام أنه " العمل " ، إلا أنهما – فى رأى القرطبى أيضا – قد يستعملا "مترادفين" أحيانا فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر " ومتداخلين " أحيانا أخرى فيطلق أحدهما ويراد به مسماه فى الأصل ومسمى الآخر وعلى هذا المعنى الأخير يحمل إيراده للحديث المذكور – إن صح – ويفسر به (انظر : الجامع للقرطبى ج٤ ص٢٩) .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ج١٦ ص٢٢٧ طبعة دار الكتب العلمية .

بين الإيمان والاسـلام ، ولكان تفريقـه بينهـمـا على النحـو المذكور تناقضـا واضـحـا واضـطرابا ظـاهـرا .

ألم تر إلى المعتزلة وكيف أنهم لما قالوا بجزئية العمل من الإيمان لم يمكنهم أن يفرقـوا بينه وبين الإسـلام ووجـدوا أنفسـهـم مـضـطرين إلى القـول : الإيمان هو الإسـلام والإسـلام هـو الإيمان .

أيضا : مما يؤكد وجهة نظرنا في فهم مذهب الرجل من خلال عباراته :

أننا نراه يعرف الايمان مرتين ، مرة فى " اللغة " وأخرى فى " الشرع " .

فـيـقـول فى الأولى " الإيمـان فى اللغـة " التـصـديق " وفى التنزيل : ومـا أنت بمؤمن لنا أى بمصدق " [1] .

وعندما يبدأ فى تفسير المعنى الثانى وهو الإيمان " الشرعى " نراه يفسره أيضا بالتصديق[2] فيقول " وهذا الايمان الشرعى هو المشار إليه فى حديث جبريل عليـه السـلام حين قال للنبى صلى الله عليه وسلم - فـاخبـرنى عن الإيمان ، قـال : الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره قال : صدقت " .[3]

أيضا مما يؤكد مذهبه فى حقيقة الايمان وأنه التصديق مذهبه فى حقيقة "الكفر" وأنه التكذيب .

وأنت خـبـيـر بأن المذاهب فى " حـقـقـيـة الكفـر " قد انبنت على المذاهب فى "حقيقة الايمان" وتأسست عليها .

---

(١) المصدر السابق ج١ ص١١٤ .

(٢) لكنه " تصديق خاص " انه التصديق بوجود الله وملائكته وكتبه ورسله والتصديق باليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج١ ص١٥ طبعة دار الكتب العلمية .

فمن عرف الإيمان من المتكلمين بأنه " التصديق " فقد عرف الكفر بأنه "التكذيب والجحود" .

ومن عرف الإيمان بأنه " المعرفة بالله تعالى " فقد عرف الكفر بأنه " الجهل به سبحانه " .[1]

ومن عرف الإيمان بأنه " الاقرار باللسان فقط " فقد عرف الكفر بأنه الجحود باللسان[2] ... وهكذا .

فاذا علمت هذا ، ثم علمت أن الامام القرطبى قد عرف الكفر شرعا بأنه التكذيب والجحود "[3] علمت - بما لا يدع مجالا للشك - أنه فسر الايمان بالتصديق وانه أشعرى المذهب فى المسألة ، وأنه عندما يدخل العمل فإنما يدخله شرطا لا شطرا .

والواقع : أننى فى هذه المسألة أميل إلى رأى القرطبى والأشاعرة ، وخاصة قولهم : إن العمل ليس جزءاً من حقيقة الإيمان ، ونقول إنه هو الذى تشهد به النصوص من قرآنية وسنية .

∴ فقد دلت النصوص على ثبوت الإيمان قبل الأوامر والنواهى .

∴ وعلى أن الإيمان والعمل الصالح متغايران .

∴ وعلى أن الايمان والمعاصى - حتى ولو بلغت حد الكبائر - يجتمعان .

---

(١) وهذا منسوب إلى " الجهمية " (انظر : أصول الدين للبغدادى ص٢٤٩ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت) .

(٢) وقد نسب هذا إلى " الكرامية " (انظر : شرح الطحاوية لابن العز الحنفى ص٢١٠ طبعة دار الفكر) .

(٣) نعم : يعرف القرطبى الكفر شرعا بأنه " التكذيب " ويذكر ذلك صراحة عندما يقول : " قوله تعالى " واشكروا لى ولا تكفرون " الكفر هنا : ستر النعمة لا التكذيب " أى معناه اللغوى لا الاصطلاحى ، وهذا يعنى أنه يحصر الكفر الشرعى فى التكذيب والجحود (الجامع ج٢ ص١١٦) .

قال تعالى " يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون " [1] فإنه يدل على ثبوت الإيمان قبل الأمر بالصوم .

ومثله قوله سبحانه " قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة " [2] سماهم مؤمنين قبل إقامة الصلاة .

وقال تعالى "الذين آمنوا وعملوا الصالحات" [3] فإن أصل العطف المغايرة [4] .

وقال " الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم " [5] " فقد اقتضى بمفهومه إجتماع الايمان والظلم بمعنى المعاصى " [6] .

وقال تعالى " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما " [7] وقال "يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى " [8] .

فقد قرن الايمان - فى الآيتين - بضد العمل الصالح فدل ذلك على تغايرهما .

أيضا : فإن الايمان فى اللغة هو " التصديق " فيستعمل شرعا فى تصديق خاص ، ولا دليل على نقله للثلاثة كما زعمه المعتزلة .

كذلك : فإنه من الأمور المسلمة لدى كل عاقل " أن كثيراً من الأوقات يرتفع فيها العمل عن المؤمن ولا يجوز أن يقال : ارتفع عنه الإيمان .

---

(١) الآية ١٨٣ من سورة البقرة .
(٢) من الآية ٣١ من سورة ابراهيم .
(٣) من الآية ٢٩ من سورة الرعد .
(٤) ولا يقال : ليس كل عطف يقتضى " المغايرة " فقد قال الله تعالى " تنزل الملائكة والروح فيها " مع أن الروح وهو جبريل عليه السلام من جملة الملائكة ، لأنا نقول : الأول هو الكثير والغالب وهو الأصل فى هذا الباب وغيره لا يقاس عليه .
(٥) من الآية ٨٢ من سورة الأنعام .
(٦) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص٤٦ - طبعة مصطفى الحلبى ١٩٣٩م .
(٧) من الآية ٩ من سورة الحجرات .
(٨) من الآية ١٧٨ من سورة البقرة .

فإن الحائض والنفساء يرفع الله عنهما الصلاة ولا يجوز أن يقال : رفع الله عنهما الإيمان أو أمرهما بترك الايمان " [1] .

كذلك فإنه " يجوز أن يقال : ليس على الفقير زكاة ، ولا يجوز أن يقال : ليس على الفقير إيمان " [2] .

فدل ذلك على أن الايمان غير العمل والعمل غير الايمان وهو ما يقول به القرطبى والأشاعرة وهو المختار فى المسألة .

وإذا كان هذا عن رأى القرطبى فى " حقيقة الايمان " فماذا عن رأيه فى زيادة الايمان ونقصانه " ؟ .

---

(١) الجوهرة المنيفة لملا حسين اسكندر فى شرح وصية الامام أبى حنيفة النعمان ص٧ طبعة الهند سنة ١٣٣١هـ .

(٢) المصدر السابق والصحيفة .

الايمان بين الزيادة والنقصان
ومذهب القرطبي

لعله قد اتضح من خلال تلك الموازنة التى عقدناها بين مذهب القرطبى فى الايمان ومذاهب أشهر الفرق :

- أنه بعيد عن " الخوارج " .
- بعيد عن " الجهمية " .
- بعيد عن " الكرامية " .
- بعيد عن " المعتزلة " .
- يتطابق تطابقا تاما مع الأشاعرة .

لكن : هل يستمر الامام القرطبى على هذا النهج ؟ أقصد هل يستمر على ولائه للأشعرى والأشاعرة فى تلك القضية المطروحة فيقول بما قالوا ؟ أم ينحو فى المسألة نحوا آخر وتكون له اجتهاداته فى محيط المذهب الأشعرى ؟ .

هذا ما ستكشف عنه تلك الايماءة السريعة والايحاءة الخاطفة لما قاله المتكلمون فى هذا الباب .

فمن المعلوم أن المتكلمين قد اختلفوا عندما أرادوا الاجابة على هذا السؤال :

هل الايمان يزيد وينقص ؟ أو لا يقبل زيادة ولا نقصا وتعددت اتجاهاتهم[1] وذلك على النحو التالى :

---

(١) ومن الأمور التى لا تحتاج إلى بيان أن اختلاف المتكلمين فى زيادة الايمان ونقصانه فرع اختلافهم عى " حقيقة الايمان " ونتيجة حتمية له .

∴ **جمهور الأشاعرة** : وقد قالوا إن الإيمان يقبل الزيادة كما يقبل النقصان .

واستدلوا على ذلك بالعقل والنقل .

أما العقل : فانهم يقولون : لو لم تتفاوت حقيقة الايمان زيادة ونقصا للزم من ذلك أن يكون إيمان آحاد الأمة بل الغارقين فى الفسق والرذيلة مساويا لإيمان الأنبياء والملائكة ، لكن اللازم باطل فبطل ما أدى إليه وهو عدم التفاوت بالزيادة والنقصان وثبت نقيضه وهو قبول الايمان للأمرين معا وهو المطلوب .[1]

وأما النقل : فنصوص عديدة فى هذا المعنى [2] منها :

– قول الله تعالى " إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا " [3] .

– وقوله سبحانه " فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا " [4] .

– وقوله " ويزداد الذين آمنوا إيمانا " [5] .

– وقوله " ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم " [6] .

– ومن الأحاديث : قوله – صلى الله عليه وسلم – " أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقا " [7] .

---

(١) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص٥٠ طبعة مصطفى الحلبى ١٣٣٩هـ .
(٢) انظر : أصول الدين للبغدادى ص٢٥٢ دار الكتب العلمية بيروت .
(٣) من الآية رقم ٢ من سورة الأنفال .
(٤) من الآية رقم ١٢٤ من سورة التوبة .
(٥) من الآية رقم ٣١ من سورة المدثر .
(٦) من الآية رقم ٤ من سورة الفتح .
(٧) أبو داود : سنة ١٤ ، الترمذى : رضاع ١١ ، ليمان : ٦ ، الدارمى : رقاق ٧٤ ، أحمد بن حنبل ج٢ ص٢٥٠ وانظر ونسنك : المعجم المفهرس ، ج٦ ص٦٥ مادة " كمل " ط١٩٦٧م .

وقـوله صـلى الله عليـه وسلم " من رأى مـنكم منكرا فليـغـيـره بيـده ، فـان لم يستطـع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبـقلبه وذلك أضـعف الايمان " وفى رواية " ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل " (١) .

الى غير ذلك من الآيات والأحاديث فى هذا المعنى (٢) .

∴ **أما أصحاب الفريق الثاني** - وهم المعتزلة ومن تبعهم - فقد رفضوا احتجاج المثبتين بهذه النصوص وقالوا إنها لا تثبت دعواهم .

ومن ثم : فـقـد تبنوا فى المسـألة رأيا آخـر خـلاصـتـه أن الايمان يزيد ولا ينقص(٣) .

---

(١) مسلم : ايمان ٧٨ ، بخارى : علم ٢٨ ، أبو داود : ملاحم ١٧ ، طب ٢٤ ، ترمـذى : رؤيا ١ ، ٥ ، ٧ ، ١٠ ، النسائى : ايمان ١٧ ، الدارمى : رؤيا ٥ ، ٦ ، ١٠ ، موطأ : رؤيا ٤ ، أحمد بن حنبل ج٢ ص١٠٤ ، ج٣ ص٢٠ (وانظر : ونسنك - المعجم المفهرس ج٢ ص٢٠٠) .

(٢) لكن مما ينبغى أن يلتفت اليه :
أن القول بزيادة الايمان ونقصه لا يشمل إيمان الملائكة والأنبياء .
أما إيمان الملائكة : فالمشهور والراجح أنه لا يزيد ولا ينقص لأنه إيمان جبلى فطرى ، وما كان جبليا فطريا لا يقبل الزيادة ولا النقصان .
وأما ايمان الأنبياء : فانه يزيد ولا ينقص ، ودليل زيادته قول سيدنا ابراهيم عليه السلام " ولكن ليطمئن قلبى " .
وقيل أن ايمان الملائكة مثل ايمان الأنبياء يزيد ولا ينقص لكن الراجح هو الأول .
فتخلص أن الأقسام ثلاثة :
- يزيد وينقص وهو ايمان الأمة انسا وجنا .
- لا يزيد ولا ينقص وهو الراجح فى ايمان الملائكة .
- يزيد ولا ينقص وهو ايمان الأنبياء .
وزاد بعضهم قسما رابعا وهو الذى ينقص ولا يزيد وهو ايمان الفساق .
انظر : البيجورى - شرح جوهرة التوحيد ص٥٠ ، شرح الفقه الأكبر لملا على القارى ص٨٧ - الناشر : شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبى - الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ص٣٨٤ تحقيق جيب الله حسن طبعة دار الطباعة المحمدية بالقاهرة .

(٣) وهذا فى الحقيقة ظاهر الفساد ، فإن ما يقبل الزيادة يقبل النقص لا محالة ، ولا يخرج عن تلك القاعدة إلا ايمان الأنبياء - عليهم السلام - فإنه - كما ذكرنا - يقبل الزيادة ولكن لا يقبل النقصان ، والسبب فى ذلك وجود العصمة المانعة لهم من نقصه .

ومن الواضح أن هذا القول من المعتزلة جاء إمتداداً لرأيهم فى الايمان وحقيقته .

فالايمان عندهم – وكما سبق بيانه – نفس فعل المأمورات واجتناب المنهيات ، والمأمورات تشمل جميع الطاعات الفرائض منها والنوافل .

فمن أدى جميع ذلك كان مؤمنا ، ومن أخل بشئ منها فقد زال عنه الايمان فلم يبق له شئ منه (١) .

هذا عن المعتزلة ومن تبعهم ، والاشاعرة ومن وافقهم ، فماذا عن القرطبى ؟

القرطبى ورأيه فى المسألة :

لقد جاء رأى القرطبى فى المسألة واضحاً وصريحاً وذلك عندما قال :

إن الايمان بمعنى " التصديق " لا يقبل زيادة ولا نقصان وأن الزيادة والنقصان إنما تكون فى التعلقات دون الذات ، أى فى تعلقات الايمان دون ذاته .

يقول القرطبى فى ذلك " اختلف العلماء فى زيادة الايمان ونقصانه على أقوال .

والعقيدة فى هذا على أن نفس الايمان الذى هو تاج واحد وتصديق واحد بشئ ما إنما هو معنىً فرد لا يدخل معه زيادة إذا حصل ، ولا يبقى منه شئ إذا زال ، فلم يبق إلا أن تكون الزيادة والنقصان من متعلقاته دون ذاته " .(٢)

هذا هو مذهب القرطبى : الايمان – بمعنى التصديق – لا يتصور فيه زيادة

---

(١) انظر البغدادى : أصول الدين ص٢٥٣ ، شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٧٠٧ تحقيق د / عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – القاهرة .
(٢) الجامع : ج٤ ص١٧٩ – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

ولا نقصان إذ التصديق لا يقبل شيئا من ذلك لأنه إما تصديق أو لا تصديق ، وهو مذهب لا نقره له ولا نوافقه إياه .

فالواقع أن " التصديق القلبى " يقبل الزيادة كما يقبل النقص لاشك فى ذلك[١] .

" فهو يزيد بكثرة النظر ووضوح الأدلة وينقص بعد مهما .

وقد يزيد بمحض التجلى " [٢] الذى يمن الله به على من يشاء من عباده ويصطفيه من خلقه فى بعض الأحيان .

وبديهى أن التصديق بعده ليس بمنزلة التصديق قبله ، هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فمما لا يستساغ انكاره أن تصديق " المقلد " وهو ما يسمى " بالتصديق التقليدى " لا يرقى بحال إلى تصديق هذا الذى آمن عن اقتناع وأدلة وبراهين وهو ما يطلق عليه " التصديق البرهانى " ولأجله فقد وقع الخلاف بين العلماء فى صحة ايمان المقلد وذلك فى بابه مشهور .[٣]

ومن ناحية ثالثة : فاننا ننظر فى نصوص الدين - لاسيما الآيات القرآنية - فنجد بعضها يتحدث عما سماه " بعلم اليقين " وذلك كقوله سبحانه " كلا لو تعلمون علم اليقين " .[٤]

---

(١) انظر . شرح جوهرة التوحيد ص٣١ - ٣٣ - مطبعة مصطفى البابى الحلبى ١٩٣٩م ، شرح العقيدة الطحاوية ص٢١١ - ٢١٥ طبعة دار الفكر ، التمهيد لقواعد التوحيد للامام أبى المعين النفى ص٣٨٤ (هامش) دار الطباعة المحمدية .

(٢) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص٣٣ .

(٣) انظر - على سبيل المثال - جوهرة التوحيد للقانى وشرحها المعروف " بتحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى ص٢٢. - ٢٥ ، شرح الفقه الأكبر لملا على القارى ص١٤٣ - ١٤٥ مكتبة مصطفى الحلبى - الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ .

(٤) الآية ٥ من سورة الكوثر .

وآخر يصرح بما دعاه " عين اليقين " وذلك كقوله سبحانه " ثم لترونها عين اليقين ".[1]

وثالث يلفت نظرنا إلى ما اطلق عليه " حق اليقين " [2] وذلك كقوله سبحانه " إن هذا لهو حق اليقين " [3] وقوله " وأنه لحق اليقين " [4]

فهل يمكن أن يكون المعنى المراد من كل ذلك واحداً ؟ أم أن لكل لفظ معناه ؟ ولكل تعبير مغزاه ؟ وانها تتفاوت قوة وضعفاً ؟ [5] .

إننى – فى الحقيقة – لا أفهم من كل ذلك إلا أن يكون التصديق مراتب والايمان درجات.[6]

كما أننى لعلى يقين بأن " التصديق المستلزم لعمل القلب والجوارح لهو أكمل

---

(١) الآية ٥ من سورة الكوثر .
(٢) الآية ٧ من سورة الكوثر .
(٣) الآية ٩٥ من سورة الواقعة .
(٤) الآية ٥١ من سورة الحاقة .
(٥) لقد كفانا علماؤنا – لاسيما أهل الكشف منهم والتصوف – مؤنة الاجابة على هذا السؤال ، وأوضحوا بجلاء ان اختلاف هذا العبارات إشارة إلى تفاوت القوة فيها .
انظر . الرسالة القشيرية للإمام القشيرى ج١ ص٢٦٦ تحقيق الدكتور / عبد الحليم محمود ، د / محمود بن الشريف طبعة دار الكتب الحديثة .
وانظر فى ذلك أيضا : عوارف المعارف للسهروردى ضمن كتاب " الاحياء " للغزالى ج٥ ص٣٣٢ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .
(٦) وإذا دق فهم ذلك على البعض أوكلت عقولهم دون فهمه واستيعابه أمكننا أن نقرب له بمثال نستوحيه من قانون " العقل والعقلاء " إذا صح التعبير .
فالعقلاء جميعا " مستوون فى أنهم عقلاء غير مجانين لكن بعضهم أعقل من بعض " (شرح الطحاوية بتصرف) كذلك المؤمنون المصدقون مستوون من أصل الايمان والتصديق لكنهم متفاوتون متفاضلون فى درجات اليقين .
ولعل " شارح الفقه الأكبر " قد أشار إلى ذلك اشارة دقيقة ووضحه توضيحا عظيما عندما قال " والتحقيق أن الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان من حيثية " أصل التصديق " لا من جهة اليقين فإن مراتب أهلها مختلفة " (ملا على القارى ص٨٧ – مصطفى الحلبى – الطبعة الثانية) .

من التصديق الذى لا يستلزمه . وأن العلم الذى يعمل به صاحبه أكمل من العلم الذى لا يعمل به " [1] فإن تخلف اللازم وعدم حصوله دليل قوى على ضعف الملزوم وعدم قوته .

ومن أنكر الفرق بين تصديق لا تقع معه معصية ، وبين تصديق لا يقوى على معارضة الشهوات واجتناب المنكرات فقد كابر الحقيقة وباهت العقل ، وكان كمن أنكر الفرق بين التصديق " بطلوع الشمس " حال طلوعها وبين التصديق " بحدوث العالم " .

ولذلك يقول شيخنا الشيخ صالح شرف " الإيمان يقبل الزيادة والنقص حتى ولو كان معناه " التصديق " فهو يتفاوت قوة وضعفا بدليل أن تصديق النبى عليه السلام ليس كتصديق آحاد الأمة ، وأن ابراهيم عليه السلام قال : " ولكى يطمئن قلبى " فإنه يدل على قبول التصديق اليقينى الزيادة " [2] .

وهذا ما عناه " شارح الطحاوية " عندما قال " تتفاوت درجات نور لا إله إلا الله فى قلوب أهلها لا يحصها إلا الله تعالى .

فمن الناس من نور لا إله إلا الله فى قلبه كالشمس ، ومنهم من نورها فى قلبه كالكوكب الدرى ، وآخر كالمشعل العظيم ، وآخر كالسراج المضيىء ، وآخر كالسراج الضعيف ، ولهذا تظهر الأنوار يوم القيامة بأيمانهم وبين أيديهم على هذا المقدار وبحسب ما فى قلوبهم من نور الايمان والتوحيد علما وعملا .

وكلما اشتد نور هذه الكلمة وعظم أحرق من الشبهات والشهوات بحسب قوته بحيث إنه ربما وصل إلى حال لا يصادف شهوة ولا ذنبا إلا أحرقه " .[3]

---

(١) ابن أبى العز الحنفى : شرح الطحاوية ص٢١٣ طبعة دار الفكر - بيروت .
(٢) مذكرات فى التوحيد ص١٨٤ .
(٣) ابن أبى العز الحنفى - شرح الطحاوية ص٢١١ .

أما " سعد الدين التفتازانى " فانه يعتبر القول بقبول " التصديق " للزيادة والنقصان هو قول المحققين من علماء الكلام .

فهو يقول " وقال بعض المحققين لا نسلم أن حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان ، بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبى صلى الله عليه وسلم " .(١)

أما " عضد الدين الابجى " فإنه يعتبر ذلك القول هو الحق وما عداه هو الباطل .

فهو يقول " والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين :

الأول : القوة والضعف ...

الثانى : التصديق التفصيلى فى أفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال ، والنصوص دالة على قبوله لهما " .(٢)

فخلاصة القول : أننى لا أرى مجالا للزعم بأن الايمان - كتصديق - لا يقبل الزيادة والنقصان كما ذهب إليه الامام القرطبى وآخرون .(٣)

كما أننى لا أرى مكانا للادعاء بأن النصوص الواردة فى زيادة الايمان ينبغى

---

(١) شرح العقائد ص٥٨ - الطبعة بدون .

(٢) المواقف ص٣٨٨ (النسخة المجردة) طبعة عالم الكتب .

(٣) لم يكن الامام القرطبى - انصافاً للحقيقة - الوحيد فى هذا الباب بل لقد كان ذلك مذهب الكثيرين من المتكلمين نذكر منهم " الفخر الرازى " الذى أنكر قبول الايمان للزيادة والنقصان وعلل لذلك بقوله " لأنه لما كان اسما لتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى كل ما علم بالضرورة مجيئه به وهذا لا يقبل التفاوت فكان مسمى الايمان غير قابل للزيادة والنقصان " (المحصل ص٢٣٩) " وأبو المعين النسفى " الذى يقول " وإذا ثبت أن الايمان هو التصديق وهو لا يتزايد فى نفسه دل على أن الايمان لا يزيد ولا ينقص " (التمهيد لقواعد التوحيد ص٣٨٤) .

تأويلها وصرفها عن ظاهرها بحيث تكون الزيادة الواردة زيادة فى المؤمن به فحسب ، وفى الأعمال والتعلقات لا غير ، فهذا ما اعتبره تحكما لا مبرر له ولا دليل عليه .

وأرى - كما يرى جمهور أهل السنة والأشاعرة - أن ايمان أحاد الأمة ليس كايمان النبى صلى الله عليه وسلم تصديقا ويقينا ، ولا كايمان أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - تحقيقا وعرفانا .

وكيف لا : وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم " لو وزن إيمان الأمة بايمان أبى بكر لرجح إيمان أبى بكر " .

ورجحان إيمان أبى بكر رجحان يقين وتحقيق عرفان ، يؤيده قول النبى صلى الله عليه وسلم " ما زادكم أبو بكر بكثرة صلاة أو صيام ولكن بشئ وقر فى قلبه " .

إلا أننى - وإن أيدت الأشاعرة واختلفت مع الامام - فإن هذا لا يمنعنى فى الحقيقة من أن أنصف الرجل فأسجل له أصالته الفكرية ، ورؤيته الذاتية ، واستقلاله الفكرى الأصيل .

وانه - رغم اعجابه الشديد بالامام الأشعرى [1] ومذهبه ورغم متابعته له فى كثير من المسائل والقضايا - كانت له - فى بعض المواقف - إجتهاداته وأراؤه التى ترتفع به من مجرد تابع أو مقلد إلى مستوى مؤلف مبدع يتخذ من شرحه لنصوص غيره وعباراته وسيلة لابراز أرائه الاستقلالية ، وهذا ان دل على شىء فإنما يدل على عمق الجانب الكلامى وأصالته فى فكر الامام القرطبى .

---

(١) وذلك واضح من كلمات القرطبى نفسه ، فكثيرا ما نقرأ له " قال شيخنا الأشعرى " " والحق ما قاله الأشعرى " كما يعبر عن الأشعرى والأشاعرة " بأهل الحق " وكثيراً ما يستشهد بنصوص هى أقوال لرجال من أئمة المذهب الأشعرى مثل امام الحرمين وغيره .

وأكتفى بهذا القدر من تلك المسألة لأنتقل إلى مسألة أخرى وثيقة الصلة بتلك ، ألا وهى :

الإسلام وعلاقته بالإيمان

وفى هذا السياق لن أزيد على القول بأن الخلاف بين المتكلمين فى هذه المسألة هو ثمرة خلافهم حول معنى الايمان وحقيقته ، وذلك على النحو الذى أسلفت الإشارة إليه .

فلما قال أهل السنة - وعلى رأسهم الأشاعرة - الإيمان تصديق بالجنان واقرار باللسان ولم يعتبروا العمل جزءاً أو شطراً ، فقد كان طبيعيا أن يقولوا بالمغايرة بينهما ، ويفسروا الإسلام - شرعاً - بالعمل والانقياد الظاهرى لما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم مما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .[1]

وهذا معناه : أن الأشاعرة قد أبقت الإيمان والإسلام " الشرعيين " على تغايرهما اللغوى .

فالإيمان فى اللغة : التصديق بالقلب " يقال : آمن به إيماناً أى صدقه " والإسلام فى اللغة : مطلق الانقياد والاذعان يقال : أسلم فلان أى إنقاد وخضع"[2] .

أما المعتزلة : فانهم لما اعتبروا العمل جزءا من حقيقة الإيمان فقد كان طبيعيا أيضا أن يتبنوا القول بالترادف ويقولوا : كل إيمان إسلام وكل إسلام إيمان .[3]

---

(١) ولعل من المفيد أن نذكر : أن القول بتغاير مفهومى الايمان والرسلام هو قول جمهور الأشاعرة وليس كل الأشاعرة ، فقد قال بعضهم باتحاد المفهومين موافقين فى ذلك الماتريديه ، ولكن عند التحقيق يتبين لك أن الخلاف بين الفريقين يكاد يكون لفظيا لا حقيقيا (انظر . شرح الطحاوية ص٢٢٠ - ٢٢٥) .

(٢) القاموس المحيط للفيروزابادى ج٤ ص١٩٧ .

(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٧٠٩ مكتبة وهبة بالقاهرة .

وكان طبيعيا أن ينتصر كل فريق لمذهبه ويسوق من الحجج ما يعتبره دليلاً على رؤيته .

ولا يعنينا شرح ذلك وبسطه [1] بقدر ما يهمنا أن نبين رأى القرطبى من هذا الخلاف القديم .

القرطبى ورأيه فى المسألة :

يرى القرطبى - وذلك انطلاقا من رؤيته فى حقيقة الإيمان - أن الأصل والقاعدة فى مسمى الإيمان والإسلام هو " التغاير والاختلاف " سواء فى ذلك الإيمان والإسلام اللغويان أو الشرعيان ، وانه حين يستعمل أحدهما بمعنى الآخر فإن ذلك يكون من باب التوسع فى العبارة فقط للزوم أحدهما للآخر وصدوره عنه .

يقول القرطبى مبينا مذهبه ودليله " والأصل فى مسمى الإيمان والإسلام " التغاير " لحديث جبريل [2] هذا هو الأصل " . الجامع ج٤ ص٢٩) .

---

(١) ومن أراد الوقوف على ذلك فليرجع إلى : مقالات الإسلاميين للإمام الأشعرى ج١ ص٣٢٩ - ٢٣٢ تحقيق محمد محى الدين مكتبة النهضة المصرية ، الأصول الخمسة ص٧٠٧ - ٧١٠ ، شرح المواقف ج٨ ص٣٣٤ مطبعة السعادة ١٩٠٧م ، التمهيد لقواعد التوحيد لأبى المعين النسفى ص٣٧٧ - ٣٨٤ طبعة دار الطباعة المحمدية ، الفصل لابن حزم ج٣ ص٢٣١ طبعة دار المعرفة للطباعة والنشر ، التبصير فى الدين للاسفراينى ص٢٥ - ٢٧ مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩هـ تحقيق محمد زاهد الكوثرى ، شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازانى ص٥٩ - الطبعة - بدون ، الارشاد للجوينى ص٣٩٦ - ٤٠٠ - الناشر : مكتبة الختنجى بالقاهرة ، إلى غير ذلك .

(٢) نعم هذا الحديث هو من عمدة الأدلة فى نظرى كما هو عمدة الأدلة فى نظر القرطبى والأشاعرة - على أن الإيمان والإسلام متغايران .
فقد سأل جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم سؤالين يتعلق أحدهما بالإيمان ما هو ؟ ويتعلق الثانى بالإسلام ما حقيقته ؟ فكانت إجابته عن السؤالين مختلفة وذلك عندما قال : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ...... والإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به شيئا وتقيم الصلاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت إليه سبيلا " فهل بعد هذا دليل على تغاير مسمى الإيمان والإسلام ؟

ويؤكد ذلك عندما يقول :

" قوله تعالى : " قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا " يدل على الفرق بين الإيمان والإسلام وهو مقتضى حديث جبريل عليه السلام " .

وقد مر بنا - منذ قليل - قوله " وحقيقة الإيمان التصديق بالقلب ، أما الإسلام : فقبول ما أتى به الرسول صلى الله عليه وسلم فى الظاهر وذلك يحقن الدماء " . (الجامع ج١٦ ص٢٢٧) .

إذن : فالقرطبى يفسر الإيمان بالتصديق ومحله القلب ، ويفسر الإسلام بالعمل ومحله الجوارح والأعضاء الظاهرة .

هذا هو الأصل وتلك هى القاعدة عنده .

إلا انهما - وهذا من وجهة نظره أيضا - قد يستعملا مترادفين أو متداخلين ، وبهذا وذاك ورد عدد من النصوص الدينية .

يقول القرطبى " وقد يكون [1] (مسمى الإيمان والإسلام) بمعنى المرادفة فيسمى كل واحد منهما باسم الآخر كما فى حديث وفد عبد قيس وأنه أمرهم بالإيمان بالله وحده وقال : هل تدرون ما الإيمان ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم .

قال : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وإقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وأن تؤدوا خمسا من المغنم " .

وكذلك قوله - صلى الله عليه وسلم - الإيمان بضع وسبعون باباً ، فأدناها

(١) التعبير بالمضارع بعد " قد " يعنى إن ما سيذكره فى مسمى الإيمان والإسلام ليس هو الأصل ولا القاعدة .

إماطة الأذى ، وأرفعها قول لا إله إلا الله " أخرجه الترمذى ، وزاد مسلم " الحياء شعبة من الإيمان " .

ويكون – أيضا – بمعنى " التداخل " وهو أن يطلق أحدهما ويراد به مسماه فى الأصل ومسمى الآخر كما فى هذه الآية " إن الدين عند الله الإسلام " إذ قد دخل فيها التصديق والاعمال .[1]

ومنه قوله عليه السلام " الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان " [2] والحقيقة هو الأول وضعاً وشرعاً [3] وما عداه من باب التوسع " [4] .

هذا هو مذهب القرطبى فى علاقة الإيمان بالإسلام والعمل .

وبقى أن نتعرف على مذهبه فى قضية أخرى اعتبرت – إلى حد بعيد – القضية التطبيقية لمسألة الإيمان النظرية نشأت عنها وتكونت على أثرها ، ألا وهى مشكلة " مرتكب الكبيرة " .

فالنتعرف على رأى القرطبى فيها ونرى كيف عالجها ؟ وهل كان علاجه متسقاً مع مذهبه فى حقيقة الايمان ؟

---

(١) ومن المواضع التى ورد فيها اسم الإسلام ويراد به ما يعمه والإيمان – من وجهة نظر القرطبى – قول الله تعالى – على لسان ابراهيم عليه السلام – ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك " فقد قال الامام القرطبى معلقا " الإسلام فى هذا الموضع الإيمان والأعمال جميعا " الجامع جزء ٢ ص٨٦ طبعة دار الفكر .

(٢) هذا الحديث – وكما أسلفت – لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم نعثر عليه فى الكتب الصحاح ولا هو موجود فى " ونسنك " المعجم المفهرس .

(٣) وهو أن الأصل فى مسمى الإيمان والإسلام هو " التغاير " لا الترادف ولا التداخل .

(٤) الجامع لأحكام القرآن ج٤ ص٢٩ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

مشكلة مرتكب الكبيرة

وعلى النهج الذى سلكناه فى معالجة المشكلة السابقة سوف نسير فى عرض تلك القضية ومعالجتها ، فنعود بها إلى منبتها الأول فى فكر المتكلمين ومذاهبهم مؤثرين أشهر المذاهب وأهم الآراء ، ثم نعقد من خلال ذلك موازنة دقيقة ترينا مكانة القرطبى بين الفرق وخاصة أهل السنة .

المذاهب فى مرتكب الكبيرة :

أولاً : مذهب الخوارج :

قد مر بنا مذهب الخوارج فى الإيمان وأنه : فعل المأمورات واجتناب المنهيات .

والمأمورات تشمل الفرائض والنوافل ، والمنهيات تشمل المحرم والمكروه مطلقاً .

وبناء عليه : فقد كان طبيعيا أن يكون مذهبهم فى مرتكب الكبيرة أنه كافر خارج عن الإيمان .

ففى " شرح الجوهرة " " والخوارج يكفرون مرتكب الكبائر " .[1]

وفى " الملل والنحل " يقول الشهرستانى – وهو يعدد مبادىء الخوارج " ويكفرون أصحاب الكبائر ويرون الخروج على الإمام إذا خالف السنة حقاً واجباً " .[2]

ولا يكفر الخوارج أصحاب الكبائر فحسب ، بل لقد توسعوا فى معنى الكفر توسعاً كبيراً حتى قالوا : كل من ارتكب ذنباً فهو كافر .[3]

---

(١) البيجورى : ص٢٩ – الطبعة الأخيرة – مصطفى الحلبى .
(٢) الشهرستانى : ج١ ص١١٥ تحققي عبد العزيز الوكيل – مؤسسة الحلبى وشركاه – القاهرة .
(٣) انظر : المواقف لعضد الدين الايجى ص٣٨٨ النسخة المجردة .

وقالوا – أيضا – كل ذنب كفر وكل معصية شرك [1] ، وذلك انطلاقا من قولهم : كل طاعة إيمان .

يقول " شارح الطحاوية " " الخوارج يقولون : نكفر المسلم بكل ذنب " [2] .

وفى " أصول الدين " للبغدادى : " وقالت الخوارج : كل من ارتكب ذنباً فهو كافر ، ثم افترقوا ، فزعمت " الأزارقة " [3] منهم أنه كافر مشرك بالله .

وقالت " النجدات " [4] منهم إنه كافر بنعمه وليس بمشرك " [5] .

ومن كلام " البغدادى " يتضح لنا أن من بين الخوارج من يقول فى المذنب أنه كافر كفر " نعمه " لا كفر شرك وهم جماعة النجدات .

وهنا أود أن ألفت الأنظار إلى شيىء هام : وهو أن الإنسان حين يسمع هذه الكلمة " كفر النعمة " من النجدات فربما يسبق إلى ذهنه أنهم متساهلون متسامحون وذلك بالمقارنة مع إخوانهم من الأزارقة الذين يقولون فى المذنب إنه كافر كفر شرك .

أقول : ربما يتوهم الإنسان أو يختر بباله أن الفرق بين التعبيرين كبير أو أن البون بينهما شاسع وان النجدات قد خرجوا على النهج المتشدد للخوارج .

---

(١) محتجين بمثل قوله سبحانه " وان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتموهم انكم لمشركون " (الأنعام ١٢١) جهلا منهم بسياق النص القرآنى ومراده .
إذ المعنى وإن أطعتموهم فى استحلال الميتة لا فى أكلها ، ولاشك أن المستحل لما حرم الله مشرك ، والمستهتر بشرع الله كافر ، (انظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ج٧ ص٧٧ طبعة دار الكتب العلمية) بيروت .

(٢) ابن أبى العز الحنفى : ص١٩٩ طبعة دار الفكر .

(٣) الأزارقة : اتباع أبى راشد نافع عبد الأزرق الحنفى ، ولم تكن للخوارج فرقة أكثر عددا ولا أشد شوكة منهم ، وزعموا أن مخالفيهم من هذه الأمة مشركون ، وأن دارهم دار كفر ويجوز قتل أطفالهم وسبى نسائهم (انظر : الفرق بين الفرق ص٨٢ – ٨٧ ، مقالات الإسلاميين ج١ ص١٥٧) .

(٤) اتباع نجدة بن عامر الحنفى (انظر : الملل والنحل ضمن كتاب الفصل ص١٦٥ – ١٦٩) ، الفرق بين الفرق ٨٧ – ٩٠ .

(٥) أصول الدين ص٢٤٩ – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

لكن عند التحقيق يتبين لك أنه لا فرق - يذكر - بين التعبيرين ولا تباعد - له قيمة - بين الاتجاهين .

إذ أنهم - أى النجدات - بقولهم فى المذنب إنه كافر كفر نعمة قد أوجبوا له الخلود فى النار وأحالوا خروجه منها لأى سبب من الأسباب حتى ولو كان ذلك السبب هو شفاعة النبى صلى الله عليه وسلم وذلك على نحو ما يقوله نظراؤهم من الأزارقة ، وحينئذ فلا فرق بين التعبيرين ولا تباعد بين الاتجاهين ما دام الحكم المترتب عليهما واحداً .[1]

ثانياً : مذهب المعتزلة في مرتكب الكبيرة :

هذا عن الخوارج فماذا عن المعتزلة ؟

والجواب : أن مذهب المعتزلة فى مرتكب الكبيرة قريب جداً من مذهب الخوارج .

بل إننا إذا قلنا : إن الاتجاه يكاد يكون واحداً والخلاف يقرب أن يكون لفظيا فإننا لا نتعدى الواقع .

وبيان ذلك : أن المعتزلة يقولون فى مرتكب الكبيرة إنه فى منزلة بين المنزلتين .

بمعنى أن المعصية تخرج صاحبها من الإيمان إلا أنها لا تصل به إلى الكفر بل تقف به بينهما .[2]

---

(١) انظر : مشارق أنوار العقول لعبد الله السالمى ج٢ ص٣٠٤ - ٣١٧ تحقيق د / عبد الرحمن عميرة - طبعة دار الجيل - بيروت ، الدليل والبرهان لأبى يعقوب الوارجلانى - المجلد الأول ص٢٧ - ٦١ طبعة وزارة التراث القومى - سلطنة عمان ١٩٨٣م .

(٢) انظر : الابانة للأشعرى ص١٠٨ - ١٠٩ تحقيق وتعليق د / فوقية حسين طبعة دار الكتب ١٩٨٧م ، الملل والنحل ج١ ص٥٨ ضمن كتاب الفصل لابن حزم - طبعة دار المعرفة - بيروت ١٩٨٦م ، الانتصار للخياط ص١٠ - الطبعة - بدون ، شرح الأصول الخمسة ص٧٠٧ تحقيق د / عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة - القاهرة .

إلا أنك إذا تدرجت منهم وسألتهم عن هذا الذى وقفت به معاصيه بين الإيمان والكفر ما جزاؤه ؟ وما مصيره ؟ وكيف يحاسب ؟ تجد الجواب : إنه مخلد فى النار غير خارج منها (١) . فما الفرق - إذن - بينهما وبين الخوارج ؟

لا نجد كبير فرق ما دامت العاقبة واحدة والمصير مشتركا .(٢)

ولا يقال : بل يبقى فرق واضح وهو أن المعتزلة يقولون بتخليد العصاة فى النار انطلاقاً من عقيدتهم فى وجوب نفوذ الوعيد وتعذيب العصاه بينما يقول الخوارج بذلك انطلاقا من حكمهم عليهم بالكفر .

لأنا نقول : العاقبة هى العاقبة والمصير هو المصير .(٣)

إنك إذا توجهت بهذا السؤال إلى المعتزلة والخوارج معاً : ما قولكم فى عصاة المؤمنين ؟

تجد الجواب - لدى الفريقين - واحداً ، إنهم مخلدون فى النار ولا تنفعهم شفاعة الشافعين .

ولعل فى هذا النص الذى ننقله لشيخ المعتزلة وزعيمهم "القاضى عبد الجبار" ما يعلل لهذا الموقف المشترك ويكشف عن حيثياته .

---

(١) انظر : فتح المجيد للشيخ عبد الرحمن آل الكاشف ص٧٧ - الطبعة العاشرة - المكتبة الدينية - مكة المكرمة .

(٢) لاسيما إذا علمنا أن حد " الكبيرة " وضابطها - عند المعتزلة - لا يختلف كثيرا عن حد " الذنب " والمعصية عند الخوارج .
ولذلك فقد لاحظنا أن " الشريف الجرجانى " فى كتابه " شرح المواقف " قد جمع بينهما فى سياق واحد فقال " أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة " (ج٢ ص٤٤٦) .

(٣) ولا يقال - أيضا - ان المعتزلة - وان قالوا بتخليد العصاة فى النار شأنهم فى ذلك شأن الخوارج - إلا أنه يبقى فرق آخر بين الفريقين ، إذ أنهم - أى المعتزلة - يقولون : أن عصاة المؤمنين يكون عقابهم فى النار أخف من عقاب الكفار .
لأنا نقول : فى هذا تكلف وتعسف شديدين فضلا عن افتقاره إلى الدليل .

ولعل فيه كذلك ما يدل على أن نقطة البدء لدى الفريقين واحدة وان هناك قاسما مشتركا بينهما لا يمكن تجاهله .

وأقصد بالقاسم المشترك هذا ونقطة البدء تلك : رؤية كل منهما لحقيقة الإيمان وتصوره له .

يقول " القاضى " موضحا الموقف الرسمى لفرقته من الإيمان :

" وجملة ذلك : أن الإيمان عند أبى على [1] وأبى هاشم [2] عبارة عن أداء الطاعات الفرائض دون النوافل ، واجتناب المقبحات .

وعند أبى الهزيل [3] عبارة عن أداء الطاعات الفرائض منها والنوافل واجتناب المقبحات وهو الصحيح من المذهب الذى اختاره قاضى القضاة " [4] .

فهو – كما ترى – يعتبر كل الطاعات إيماناً فرضها ونفلها وهو عين مذهب الخوارج .[5]

وفى ذلك يقول أحد المنتمين إلى " الاباضية " إحدى فرق الخوارج [6] " وكل طاعة إيمان نفلاً أو فرضاً عندنا وعند الخوارج[7] والعلاف وعبد الجبار " [8] .

---

(١) توفى سنة ٣٠٣ هـ . انظر فى ترجمته : المقريزى ج٢ ص٣٤٨ ، وفيات الأعيان ج١ ص٤٨٠ ، البداية والنهاية ج١١ ص١٢٥ .

(٢) توفى سنة ٣٢١ هـ (وفيات الأعيان ج١ ص٣٩٢) .

(٣) اختلف فى وفاته ، فقيل سنة ٢٢٦ هـ ، وقيل أن وفاته كانت ٢٣٥هـ ، ٢٣٧ (انظر : الفرق بين الفرق ص١٢٢) .

(٤) شرح الأصول الخمسة ص٧٠٧ تحقيق عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – القاهرة .

(٥) انظر : الفصل لابن حزم ج٣ ص١٨٨ وما بعدها طبعة دار المعرفة – بيروت ، أصول الدين للبغدادى ص٢٤٧ – ٢٥١ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

(٦) إلا أنها أشدها اعتدالا وأكثرها سماحة وليناً .

(٧) قول المؤلف " وعند الخوارج " يؤكد تنصل الأباضية المشهور من نسبتهم إلى الخوارج وانتمائهم إليها .

(٨) يوسف اطفيش : شرح مقدمة التوحيد ص١٩٩ الطبعة الثانية – سلطنة عمان .

وما دامت نقطة البدء لدى الفريقين واحدة ، ونقطة الإنطلاق مشتركة - كما ترى - فلا يمكن أن تكون النتائج التى ينتهى إليها الطرفان مختلفة ولا متباعدة .

فمن أخل بشيء من الطاعات فهو - من وجهة نظر الطرفين - لا يكون مؤمنا ولا يستحق هذا الاسم ، وسواء سمي بعد ذلك " كافراً " كما هو مذهب الخوارج ، أو " فاسقاً " كما هو مذهب المعتزلة فإن المآل - كما ذكرت - واحدا " لأن المعتزلة بقولهم بخروجه من الإيمان أوجبوا له الخلود في النار " (١) .

هذا عن المعتزلة والخوارج فماذا عن الأشاعرة ؟

ثالثا : مذهب الأشاعرة في مرتكب الكبيرة :

لقد أبان الأشاعرة عن موقعهم من أصحاب الذنوب وأهل الكبائر فى اللحظة التى عبروا فيها عن موقفهم من حقيقة الإيمان ، شأنهم فى ذلك شأن سائر الفرق .

فإذا كان " الإمام الأشعرى " قد عرف الإيمان شرعا بأنه " التصديق " أى تصديق المؤمن بقلبه بكل ما جاء به نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .

فإنه بهذا التعريف قد وضع أسساً وأسس مبادىء لتكون الخطوة التالية هى :

" الكفر - شرعا - هو التكذيب والجحود " (٢) أى تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به من الدين بالضرورة .

وعليه : فأصحاب الكبائر من أهل القبلة جميعهم مؤمنون " ما داموا بما جاء به النبى - صلى الله عليه وسلم - معترفين ، وله بكل ما قال وأخبر مصدقين " (٣) .

---

(١) ابن أبى العز الحنفى : شرح العقيدة الطحاوية ص٣١٦ طبعة : المكتب الإسلامى .
(٢) البغدادى : أصول الدين ص٢٤٨ - دار الكتب العلمية - بيروت .
(٣) ابن أبى العز الحنفى : شرح الطحاوية ص٣١٦ طبعة المكتب الإسلامى .

وقد خصص " عضد الدين الايجى " فى " مواقفه " مقصداً سماه :

" المقصد الرابع : فى أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن " (١) .

لكن : قد يتساءل الإنسان فى دهشة .

إذا كان " التكذيب " فقط " والجحود " فحسب هو مقياس الكفر ومعياره عند الأشعرى والأشاعرة فإن هذا قد يفهم منه أنهم - أى الأشاعرة - يسقطون الذنوب والمعاصى من حساباتهم تماما ولا يقيمون لها وزنا ما دام التصديق موجودا والاعتراف قائماً .

فى حين أننا قد نرى أناساً يرتكبون الذنوب مستحلين لها ويفعلون الكبائر مستهترين بحرمتها ومع ذلك فإن هؤلاء - بناء على مذهبكم معشر الأشاعرة يكونون مؤمنين كاملى الإيمان لأنهم مصدقون غير مكذبين ومقرون غير جاحدين ، وهذا إغراء بالقبيح وتشجيع عليه وفتح لباب المعصية على مصراعيه .

فما هو قولكم فى ذلك ؟

والجواب : إنك - أيها المتسائل - قد غفلت عن شىء وغابت عنك أشياء وتجاهلت أموراً ما كان يصح لك تجاهلها .

∴ فهل نسيت أن إستحلال الحرام هو - فى جوهره - تكذيب ؟

∴ وهل جهلت أن المجاهرة بالذنب والزهو به ينبئان عن جحود ؟

∴ ثم هل غاب عن ذهنك مدلول تلك الآية الكريمة " ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا ، فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هو فيها خالدون " (٢) ؟

---

(١) المواقف : النسخة المجردة ص٣٨٩ طبعة عالم الكتب - بيروت .
(٢) من الاية ٢٧٥ من سورة البقرة .

وكيف أنه سبحانه توعد هؤلاء بالنار والخلود فيها لأنهم أحلوا ما حرم الله عندما قالوا " إنما البيع مثل الربا " والحال والشأن أن الله أحل البيع وحرم الربا فدل بذلك على أن استحلال الحرام تكذيب فيكون - لا محالة - كفرا ؟ (١)

إن الأشاعرة يعنون ما يقولون ويفهمون ما يلوكون . ولذلك فإنهم عندما يقولون " لا نكفر أحداً بذنب " (٢) فإنهم يشترطون فى الوقت نفسه ألا يكون الشخص مستحلاً لذلك الذنب .

فهم - إذن - لا يطلقون المسألة هكذا وإنما يقيدونها بعدم الاستحلال وعدم الاستهتار بالشارع الحكيم ، بحيث إذا لم يتوفر هذان الشرطان يكون المذنب كافراً باتفاق .

وكلامهم - فى الحقيقة - فى هذا المعنى صريح لا يحتمل التأويل .

فها هو " البيجورى " - أحد المنتمين إلى الأشاعرة - يصرح قائلاً :

" وهذا - يشير إلى العمل - شرط كمال على المختار عند أهل السنة ، فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال ، ومن تركه فهو مؤمن لكنه فوت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع ، أو شك فى مشروعيته وإلا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة " .(٣)

كما يصرح قائلا " لا نكفر - معاشر أهل السنة والأشاعرة - أحداً من المؤمنين بارتكاب الذنوب ، صغيرة كان الذنب أو كبيرة ، عالما كان مرتكبه أو جاهلاً ، بشرط أن لا يكون ذلك الذنب من المكفرات كانكاره علمه تعالى بالجزئيات(٤) وإلا كفر

---

(١) انظر فى تفسير الآية الكريمة : الجامع لأحكام القرآن للقرطبى ج٣ ص٢٢٥ - ٢٣٣ - دار الكتب العلمية .
(٢) انظر : شرح الطحاوية (متن) ص٣١٦ - طبعة المكتب الإسلامى .
(٣) شرح جوهرة التوحيد ص٢٩ - الطبعة الأخيرة .
(٤) وقد كانت هذه المسألة احدى مسائل ثلاث كفر الغزالى فيها الفلاسفة لأنهم - حسب قوله - أنكروا علم الله بها (انظر : تهافت الفلاسفة ص٢٠٦ - ٢١٧ دار المعارف) .

مرتكبه قطعاً ، وبشرط أن لا يكون مستحلاً له وهو معلوم من الدين بالضرورة كالزنا وإلا كفر باستحلاله لذلك " .[1]

كذلك " البغدادى " - وهو من أعلام الأشاعرة - لم يفته تأكيد هذا المعنى والنص عليه .

فهو يقول " وأما تارك الصلاة فإن تركها عن استحلال فهو كافر " .[2]

وكذلك صاحب " العقيدة الطحاوية " نراه يقول :

" ولا نكفر أحداً من أهل القبلة بذنب مالم يستحله " .[3]

ويعلق " الشارح " على هذا النص فيقول :

" امتنع كثير من الأئمة عن إطلاق القول بأنا لا نكفر أحداً بذنب ،

بل يقال : لا نكفرهم بكل ذنب " [4] أى لابد من التفريق بين ذنب وذنب ومعصية وأخرى على أن يكون عدم التكفير خاصا بنوع معين من الذنوب ، وهى تلك التى لا يصاحبها استهتار ولا يقارنها استحلال .

ليس ذلك فحسب : بل ان الأشاعرة يذهبون إلى ما هو أبعد من ذلك ليقرروا أن هناك أعمالاً معينة إذا ما فعلها الإنسان ومارسها أجرينا عليه حكم أهل الكفر وإلم نعلم حكمه باطنا .

ومن هذه الأعمال : أكل لحم الخنزير والسجود للشمس أو للصنم وما شابهه إذا حصل ذلك دون اكراه عليه .

---

(١) البيجورى : شرح الجوهرة ص١٨٨ بتصرف .
(٢) أصول الدين ص٢٦٦ - طبعة دار الكتب العلمية بيروت .
(٣) متن الطحاوية ص١٩٧ طبعة دار الفكر .
(٤) ابن أبى العز الحنفى ص١٩٨ - شرح الطحاوية - طبعة دار الفكر - بيروت .

فها هو " البغدادى " يخصص المسألة العاشرة من مسائل كتابه " أصول الدين " فى بيان الأفعال الدالة على " الكفر " فيقول :

" قال أصحابنا : إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف وإظهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين من غير إكراه عليه والسجود للشمس أو للصنم وما جرى مجرى ذلك ، من علامات الكفر وإن لم يكن فى نفسه كفرا إذا لم يضامه عقد القلب على الكفر ، ومن فعل شيئا من ذلك أجرينا عليه حكم أهل الكفر وإن لم نعلم كفره باطنا ".[1]

هذا هو مذهب " الأشاعرة " كما يصرح به رجاله ومعتنقوه ، أسبقناه بمذهب المعتزلة والخوارج فى المسألة .

ولعله قد اتضح لك – من خلال ذلك العرض الموجز – أنه – أى المذهب الأشعرى – هو المذهب الذى يتميز منهجه بالنظرة الكلية الشاملة التى تأخذ فى اعتبارها كل الاحتياطات وكافة الاعتبارات .

كما أنه – من ناحية أخرى – المذهب الإسلامى المعتدل الذى يسلك فى المسألة مسلكاً وسطاً بين طرفين متناقضين .

طرف يقول " لا يضر مع الإيمان ذنب " ويمثله المرجئة [2] ، وطرف يقول : نكفر المسلم بكل ذنب ، ويمثله " الخوارج " ويلحق بهم المعتزلة على الوجه الذى بيناه .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص٢٦٦ – دار الكتب العلمية .

(٢) وقد حملهم هذا على انكار " الكبائر " فى الذنوب وقالوا : الذنوب " كلها صغائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام " (البيجورى : شرح الجوهرة ص١٩٥) . وقد أنشد شاعرهم : مت مسلما ومن الذنوب فلا تخف خاشا المهيمن أن يرى تنكيرا ، لو رام أن يصليك نار جهنم ما كان الهم قلبك التوحيد (المصدر السابق والصحيفة) .

ولا يهمنا أن نبسط القول من أجل الانتصار لهذا المذهب أو ذاك ، بقدر ما يهمنا أن نتعرف على مذهب القرطبي ورأيه في المسألة فماذا هو قائل ؟

مذهب القرطبي في مرتكب الكبيرة :

لأن مشكلة " مرتكب الكبيرة " هي المسألة التطبيقية لمشكلة الإيمان النظرية ؛ ولخطورة تلك المشكلة وعلاقتها الوثيقة بالحياة العملية ، فقد عني بها القرطبي عناية خاصة وأولاها اهتماما بالغا ، حتى ليخيل للقارئ أنها هي التي حفزته للقول بمذهبه الكلامي .

وقد بدأ القرطبي عرضه للمشكلة وعلاجه لها ببيان رأيه في عدة نقاط اعتبرها تمهيداً وتهيئة لبيان رأيه في مرتكب الكبيرة .

وهذه النقاط هي :

١ – تعريف الكبيرة .　　　٢ – حصر الكبائر .

٣ – ترتيب الكبائر .

وسوف نعيش مع آرائه في تلك الجزئيات حتى نصل معه إلى خلاصة رأيه في مرتكب الكبيرة .

ونبدأ بالنقطة الأولى :

القرطبي وتعريف الكبيرة :

ولكي تتضح مكانة التعريف الذي يقدمه القرطبي بين تعريفات المتكلمين " للكبيرة " فلابد أن نشير – بإيجاز – إلى اتجاهات هؤلاء في هذا السياق .

∴ **الأشاعرة** : والكبيرة عندهم " هي الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة بها "[1] .

---

(١) الغزالي : احياء علوم الدين ج٤ ص٣٣ وبذيله كتاب : المغني عن حمل الأسفار للعلامة زين الدين العراقي – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

ويحاول " حجة الإسلام الغزالى " أن يضع ضابطا للكبيرة وذلك على النحو التالى :

" كل معصية يقدم المرء عليها من غير استشعار خوف ووجدان ندم تهاونا واستجراء عليها فهى كبيرة وما يحمل على فلتات النفس ولا ينفك عن ندم يمتزج بها وينقص التلذذ بها فليس بكبيرة " (١) .

وقريبا من هذا " الضابط " ما يذكره " شارح الطحاوية حيث يقول :

" إن الكبيرة قد يقترن بها من الحياء والخوف والاستعظام ما يلحقها بالصغائر ، وقد يقترن بالصغيرة من قلة الحياء وعدم المبالاة وترك الخوف والاستهانة بها ما يلحقها بالكبائر ، وهذا مرجعه إلى ما يقوم بالقلب وهو قدر زائد على مجرد الفعل " .(٢)

∴ المعتزلة : والكبيرة عندهم " ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثواب إما محققا أو مقدرا " .(٣)

وعن المراد بقوله : " إما محققاً وإما مقدراً " يتحدث القاضى عبد الجبار فيقول :

" واحترزنا بقولنا : إما محققاً وإما مقدراً عن الكافر ومن لم يطع البته ، فإنه قد وقع فى أفعاله الصغيرة والكبيرة على معنى أنه لو كان له ثواب لكان يكون محبطا بما ارتكبه من المعصية أو يكون عقاب ما أتى به من الصغيرة مكفراً من جنب ما يستحقه من الذنوب " .(٤)

---

(١) الغزالى : احياء علوم الدين ج٤ ص٣٣ وبذيله كتاب : المغنى عن حمل الأسفار للعلامة زين الدين العراقى – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .
(٢) ابن أبى العز الحنفى : ص٣٢٦ طبعة : المكتب الإسلامى .
(٣) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٢٣٢ تحقيق د / عبد الكريم عثمان – مكتبة وهبة – القاهرة .
(٤) المصدر السابق ص٦٣٢ ببعض تصرف .

∴ **المرجئة** : وهؤاء – كما أسلفنا – ينكرون الكبيرة ويقولون : الذنوب كلها صغائر ولا تضر مرتكبها ما دام على الإسلام " .[1]

∴ **الخوارج** : وهؤلاء – على النقيض من المرجئة – يقولون : الذنوب كلها كبائر وكل كبيرة كفر .

يقول " البيجورى " " وخالفت الخوارج فكفروا مرتكب الذنوب وجعلوا جميع الذنوب كبائر " .[2]

وهكذا لم يتفق المتكلمون على تعريف محدد للكبيرة ، **فماذا عن القرطبي ؟**

لقد وضع القرطبى " ضابطاً " للكبيرة وذلك على النحو التالى :

" كل ذنب عظم الشرع التوعد عليه بالعقاب وشدده أو عظم ضرره فى الوجود فهو كبيرة ، وما عداه فهو صغيرة " .[3]

وهذا " الضابط " – من وجهة نظرى – أولى من الضابط الذى حدده حجة الإسلام الغزالى وكذلك " شارح الطحاوية " فى التعريفين السابقين وأقرب إلى القبول منهما .

إذ قد يرد على كلام الرجلين أن الإنسان إذا ما ارتكب إحدى الموبقات " كالقتل " مثلا حالة كونه مستشعراً الخوف ، محساً بالندم ، واجداً من داخله الرهبة والاستعظام فإن جريمته – فى هذه الحالة وبناء على الضابط الذى ذكراه – لا تعد كبيرة .

---

(١) البيجورى : شرح جوهرة التوحيد ص١٩٥ .
وقد أثبت هذا المهنى للمرجئة حجة الإسلام الغزالى فى " احياء علوم الدين " ج١ ص١١٩ .
أما الإمام الأشعرى : فإنه – فى كتابه مقالات الإسلاميين – ينسب إليهم قولين ، فمنهم من يقر بالكبائر ومنهم من لا يقر إلا بالصغائر ، لكن من الواضح أن ما ذكرناه فى الصلب هو الأصل وهو الذى عليه جمهورهم (مقالات الإسلاميين ج١ ص٥) .
(٢) شرح جوهرة التوحيد ص١٨٨ .
(٣) الجامع لأحكام القرآن الكريم ج٥ ص١٠٥ طبعة دار الكتب العلمية .

كيف : وقد عدها النبى صلى الله عليه وسلم - كبيرة بل من أكبر الكبائر عندما قال " ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ؟ قالوا : بلى يا رسول الله ، قال الاشراك بالله وعقوق الوالدين وقتل النفس التى حرم الله إلا بالحق ... " الحديث .

ومن ثم فإن هذا " الضابط " أو " القيد " الذى ذكره الغزالى وشارح الطحاوية - مع الاعتراف بأن له وزنا وثقلاً فى الحكم الخلقى وفى تقدير المسئولية والجزاء - إلا أنه ليس سديدا ولا يمكن الاعتماد عليه وحده فى هذا الباب .

كذلك فإن التعريف الذى ذكره الإمام القرطبى أولى من التعريف الذى ذكره بعض المتكلمين وقالوا فيه :

الكبيرة " هى كل معصية أوجبت الحدود " .[1]

بل اننى لا أبالغ إذا قلت : ان هذا التعريف ساقط لا يعتد به ، وذلك لسبب واضح خلاصته أن الكبائر المعروفة فى القرآن الكريم وكذا السنة الشريفة تشمل كثيرا مما لا حد فيه وذلك كأكل الربا ، وأكل مال اليتيم ، والتولى يوم الزحف ، وعقوق الوالدين ، والسحر ، والنميمة ، وشهادة الزور ... الخ .

وبناء عليه : فإن التعريف الذى نختاره ونرجحه من بين هذه التعريفات هو التعريف الذى نص عليه الإمام القرطبى واختاره وهو قريب جداً من التعريف الذى اختاره جمهور الأشاعرة وقالوا فيه :

الكبائر " هى الذنوب العظيمة من حيث المؤاخذة بها "[2] إذ لا فرق بينها إلا فى اللفظ فقط .

---

(١) السالمى : مشارق أنوار العقول ج٢ ص٢٦٦ تقديم وتحقيق د / عبد الرحمن عميرة - طبعة دار الجيل - مكتبة الاستقامة - سلطنة عمان .
(٢) وذلك لخلوه مما يمكن أن يتوجه إلى غيره .

لكن : إذا كان هذا عن تعريف الكبيرة عند القرطبى والمتكلمين فماذا عن " حصر الكبائر " ؟ هل يجوز حصرها فى عدد معين من الذنوب ؟ وماذا يقول القرطبى فى ذلك ؟

القرطبى وحصر الكبائر :

لقد اختلف المفكرون وعلماء الكلام عندما أرادوا الاجابة على هذا السؤال : هل يجوز حصر الكبائر ؟ وانقسموا إلى فريقين :

فريق يقول : إنها معلومة مع الحصر .

وفريق آخر - يمثله القرطبى والجمهور - وهؤلاء يقولون : إنها غير معلومة مع الحصر .

يقول الامام القرطبى - مبينا رأيه فى المسألة ومشيراً إلى الخلاف فيها - " وقد اختلف الناس فى تعداد الكبائر وحصرها لاختلاف الآثار فيها :

والذى أقول : إنه قد جاءت فيها أحاديث كثيرة صحاح وحسان لم يقصد بها الحصر ولكن بعضها أكبر من بعض بالنسبة إلى ما يكثر ضرره " .(١)

فهو يرى : أن الكبائر غير محصورة وإن الأحاديث التى وردت بشأنها لا يقصد بها الحصر بل يقصد بها الافادة والتنبيه إلى أن بعضها أعظم من بعض وأشد خطرا نظراً لما ينشأ عنها من أضرار وما يترتب عليها من مفاسد .

وهذا - فى الحقيقة - هو الاتجاه الذى نميل إليه ونؤيده ونرى فى رأى الفريق الأول اتجاها غير سديد .

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ج٥ ص ١٠٥ طبعة دار الكتب العلمية .

ذلك أن حصر الكبائر فى عدد معين من الذنوب لا يعلم يقينا إلا من الشرع ولم يرد فى بيان عددها نص قاطع من كتاب أو سنة .

أما ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " ألا أنبئكم بأكبر الكبائر " وذكره " الاشراك بالله " ، " عقوق الوالدين " ، " القتل " ، " شهادة الزور " فليس فيه دليل على انحصارها فى الذنوب المذكورة .

ذلك أنه – صلى الله عليه وسلم – قد أخبر فى هذا الحديث عن الذنوب التى هى " أكبر الكبائر " وليس مطلق الكبائر ولا جميعها .

ومن ناحية أخرى : فانه صلى الله عليه وسلم – لم يذكر فى هذا الحديث من الذنوب " السرقة " ، " الزنا " ، " السحر " ، " الربا " ،" أكل أموال اليتامى ظلماً " ، " الفرار يوم الزحف " وغيرها مع إجماع الناس على أن كل ذلك من الكبائر .

فدل هذا على أن حصر الكبائر فى عدد معين لا دليل عليه ومن ثم فإنه – كما أسلفت – اتجاه غير سديد .

وبالتالى : فلا نعجب إذا رأينا جماعة من العلماء – إن لم يكن جمهورهم – وقد أنكروا هذا الاتجاه وعارضوه وجاءت عباراتهم فى ذلك واضحة وصريحة .

وكان على رأس هؤلاء " حجة الإسلام الغزالى " الذى يقول :

" ولا مطمع فى معرفة الكبائر على الحصر " .(١)

ومنهم – أيضا – " البيجورى " الذى يقول " وليست الكبيرة منحصرة فى عدد " .(٢)

---

(١) احياء علوم الدين ج٤ ص٣٢ طبعة دار الكتب العلمية (وبذيله كتاب : المغنى عن حمل الأسفار فى الأسفار للعراقى) .

(٢) شرح جوهرة التوحيد ص١٩٥ – الطبعة الأخيرة – مصطفى البابى الحلبى .

ومنهم – كذلك " عبد الله السالمى الذى يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقرر أن الكبائر لو عرفت – مع الحصر – لكان ذلك اغراء بارتكاب " الصغائر " واستباحتها .

وذلك حين يقول " لو كان للكبائر حد يحصرها يعرفه العباد لاقتحم الناس الصغائر واستباحوها ، ولكن الله عز وجل أخفى ذلك عن العباد ليجتهدوا فى اجتناب المنهى عنه رجاء أن تجتنب الكبائر ، ونظائره : إخفاء الصلاة الوسطى وليلة القدر وساعة الإجابة ونحو ذلك ".[1]

ولا نعجب كذلك : إذا رأينا القائلين بحصر الكبائر قد اختلفوا فيما بينهم ولم يمكنهم الاتفاق على عدد يحصرها .

فمن قائل إنها سبع ، إلى آخر يقول : إنها سبع عشرة ، إلى ثالث يقول : إنها إلى السبعين أقرب ، إلى رابع وخامس .... يقولون غير ذلك .[2]

وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على رجاحة موقف القرطبى المؤيد للاتجاه القائل : إنها غير معلومة مع الحصر .

هذا عن " حصر الكبائر " فماذا عن " ترتيبها " ؟

القرطبى وترتيب الكبائر :

إذا كانت الكبائر غير معلومة مع الحصر ، فإن هذا لا يعنى أنها فى درجة واحدة ، أو أنها متساوية فى الجرم والضرر ، بل بعضها فوق بعض وبعضها يعلو بعضا ، وذلك بالنسبة إلى ما يعظم ضرره وخطره .

---

(١) مشارق أنوار العقول ج٢ ص٢٦٩ – طبعة دار الجيل – سلطنة عمان .
(٢) انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص٣٧٠ طبعة المكتب الإسلامى .

وقد ذكر القرطبى ترتيباً للكبائر [1] قال فيه :

" والذى أقول : إنها قد جاءت فيها أحاديث كثيرة صحاح وحسان لم يقصد بها الحصر ولكن بعضها أكبر من بعض بالنسبة إلى ما يكثر ضرره .

- " فالشرك " أكبر ذلك كله ، وهو الذى لا يغفر لنص الله تعالى على ذلك .[2]

- وبعده " اليأس " من رحمة الله لأن فيه تكذيب القرآن ، إذ يقول وقوله الحق " ورحمتى وسعت كل شىء " [3] وهو يقول : لا يغفر له ، فقد حجر واسعا ، هذا إذا كان معتقداً لذلك ، ولذلك قال الله تعالى " أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون " [4] .

- وبعده " القنوط " قال الله تعالى " ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون "[5] .

- وبعده " الأمن من مكر الله " فيسترسل فى المعاصى ويتكل على رحمة الله من غير عمل ، قال الله تعالى " أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون "[6] وقال تعالى " وذلكم ظنكم الذى ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين " [7] .

- وبعده " القتل " لأن فيه إذهاب النفوس وإعدام الوجود .

---

(١) أى لما علم منها وعرف ، وذلك حتى لا يقال : كيف يشرع الامام فى ترتيبها وقد قال مسبقا أنها غير معلومة على الحصر ؟

(٢) فقد قال سبحانه " إن الله لا يغفر أن يشرك به " .

(٣) الاعراف (١٥٦) .

(٤) يوسف (٨٧) .

(٥) الحجر (٥٦) .

(٦) " الاعراف : ٩٩ " .

(٧) " فصلت : ٢٣ " .

- " واللواط " فيه قطع النسل .

- " والزنا " فيه إختلاط الأنساب بالمياه .

- " والخمر " فيه ذهاب العقل الذى هو مناط التكليف .

- " وترك الصلاة والآذان " فيه ترك إظهار شعائر الإسلام .

- " وشهادة الزور " فيها إستباحة الدماء والفروج والأموال .

إلى غير ذلك مما هو بيِّن الضرر " [1] .

هذا هو ترتيب الامام القرطبى للكبائر ، وهو ترتيب لا يستطيع أحد - ولا القرطبى نفسه - أن يقول فيه أكثر من أنه إجتهادى بحت ، شخصى صرف ، يعبر عن رأى صاحبه فقط وليس له دليل قاطع من كتاب أو سنة .[2]

إلا أن الإمام القرطبى - وبتلك التوجيهات والتعليلات ذات المغزى والمعنى - قد أضفى عليه من الشرعية ما يجعله ترتيباً له وجاهته ويدل على عبقرية الرجل ورسوخ قدميه فى علم الكلام .

والآن : أصبح الجو مهيئاً والعقول مستعدة للوقوف على رأى القرطبى فى " مرتكب الكبيرة " فماذا يقول ؟

---

(١) الجامع : ج ٥ ص١٠٥ - طبعة دار الكتب العلمية .

(٢) اللهم إلا فى قوله : " الشرك أكبر الكبائر " فهذا ما لا نزاع فيه ولا جدال حوله ويؤيده الكتاب والسنة .

القرطبى ومرتكب الكبيرة

يتفق مذهب القرطبى مع مذهب الأشاعرة فى مرتكب الكبيرة ، فيحفظ على أصحاب الكبائر إيمانهم ويجعلهم فى مشيئة الله تعالى إن شاء عذبهم وإن شاء عفا عنهم وذلك إذا ماتوا من غير توبة .

وقد بنى مذهبه هذا على مذهبه فى حقيقة الإيمان .

فالإيمان عنده – كما هو عند الأشاعرة – هو " التصديق القلبى " وصاحب الكبيرة مصدق بقلبه فهو مؤمن .

ومعنى هذا أنه ينكر مذهب " الخوارج " الذين يحكمون على صاحب الكبيرة بالكفر ويوجبون له الخلود فى النار ، ينكر عليهم هذا المذهب بشدة ويراه زعماً باطلاً وافتراء ظاهراً ويقول :

" قوله تعالى « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » رد على الخوارج حيث زعموا أن مرتكب الكبيرة كافر " .[1]

فهو – كما ترى – يؤثر التعبير " بالزعم " الذى يستخدم عادة فى الباطل من الحديث والفاسد من القول .[2]

ويعبر عن مذهبه بصورة أكثر صراحة ووضوحاً عندما يعرض للآية الكريمة « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » [3] فيقول " نزلت فى الكفار أما المسلم فلا يكفر وإن ارتكب كبيرة " .[4]

---

(١) الجامع : ج٥ ص٢٤٨ .

(٢) ونظيره من القرآن قول الله تعالى « زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا » فلأن البعث حق كان القول بنفيه زعماً باطلاً .

(٣) " المائدة : ٤٤ " .

(٤) وإذا لم يكفر صاحب الكبيرة فبم يسمى وما مصيره ؟
يجيب القرطبى :
" هو من فساق المسلمين وأمره إلى الله تعالى إن شاء عذبه وإن شاء غفر له " (الجامع ج٦ ص١٢٤) .

وعندما يذكر – فى مقام التأييد والاكبار – قول " ابن جرير الطبرى " " كل صاحب كبيرة فهو فى مشيئة الله ، إن شاء عفا عنه ذنبه وإن شاء عاقبه عليه ما لم تكن كبيرته شركاً بالله تعالى " [1] .

وقول " ابن فورك " " وأجمع أصحابنا على أنه لا تخليد إلا للكافر ، وأن الفاسق من أهل القبلة إذا مات غير تائب فإنه إن عذب بالنار فلا محالة أن يخرج منها بشفاعة الرسول – صلى الله عليه وسلم – أو بابتداء رحمة من الله تعالى " .[2]

ولعل أصرح عباراته فى ذلك قوله :

" والمذهب أن صاحب الكبيرة إن دخل النار فإنه يعاقب بقدر ذنبه ثم ينجو "[3] فإن فيه دليلاً واضحاً على مذهب القرطبى وأنه يحفظ على أهل الكبائر إيمانهم إذ لو لم يكونوا كذلك مؤمنين لما كان لهم دون الخلود فى النار من مصير .

ولما سئل القرطبى : كيف تحفظون لأصحاب الكبائر إيمانهم وتجوزون فى شأنهم العفو والمغفرة وقد قال الله تعالى « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً » فقد جعل عقابهم جهنم والخلود فيها وهذا دليل على أنهم كفار غير مؤمنين ؟

فقد أجاب القرطبى عن الآية بعدة وجوه :

الأول : أن " هذا وعيد والخلف فى الوعيد كرم ، كما قال القائل :

وإنى متى أوعدته أو وعدته ∴ لمخلف إيعادى ومنجز موعدى[4]

الثانى : أن قوله « فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه » مراده أنه " أهل لذلك ومستحقه لعظيم ذنبه " [5] .

---

(١) ، (٢) المصدر السابق ج٥ ص١٥٩ ، ٢٤٨ .
(٣) المصدر السابق ج١١ ص٩٤ .
(٤) ، (٥) الجامع لأحكام القرآن ج٥ ص٢١٥ – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

الثالث : أن معنى الآية « ومن يقتل مؤمناً متعمداً » أى يقتله " مستحلاً لقتله وهذا يؤول إلى الكفر إجماعاً ".[1]

الرابع : أن المعنى « فجزاؤه جهنم » إن لم يتب وأصر على الذنب حتى وافى ربه على الكفر ".[2]

الخامس : أن الخلود فى الآية لا يراد به " الدوام " بل " المكث الطويل " .

ونظيره قول الشاعر : (ولا خالداً إلا الجبال الرواسيا) . مع أن الجبال تزول بزوال الدنيا .

والعرب تقول " لأخلدن فلاناً فى السجن ، والسجن ينقطع ويفنى وكذلك المسجون .

ومثله قولهم : خلد الله ملكه وأبد أيامه "[3] والملك والأيام لا بقاء لها ولا دوام " وهذا كله يدل على أن " الخلد " يطلق على غير معنى التأبيد ".[4]

السادس : وأخيراً فإن الأخذ بظاهر تلك الآية « ومن يقتل مؤمنا متعمدا » ليس أولى من الأخذ بظاهر الآيات الأخرى ومنها :

« إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن شاء ».[5]

وقوله سبحانه « إن الحسنات يذهبن السيئات ».[6]

بتلك الوجوه دافع القرطبى عن مذهبه فى مرتكب الكبيرة . والذى تابع فيه الأشاعرة .

---

(١) ، (٢) ، (٣) ، (٤) الجامع لأحكام القرآن ج٥ ص٢١٥ – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

(٥) من الآية ٤٨ من سورة النساء .

(٦) من الآية ١١٤ من سورة هود ، وانظر فى هذا الوجه " الجامع " للقرطبى ج٥ ص٢١٤ .

وهى وجوه لا نبالغ ولا نظلم القرطبى إذا قلنا : إنها لا تخرج عن كونها صدى وترديداً ملتزماً لما قاله أهل السنة - وعلى رأسهم الأشاعرة - فى هذا الباب .

وهذه المتابعة وإن كان من الضرورى الإشارة إليها والتنويه بشأنها من أجل الكشف عن أبعاد الجانب الكلامى وحجمه فى فكر الرجل ، وبيان عمن أخذ وبمن تأثر ، وإلى أى الفرق الكلامية ينتمى ، وبأى مذهب من مذاهب المتكلمين يؤمن ويدين ، إلا أن الأهم منه - من وجهة نظرى - هو محاولة الإجابة على هذا السؤال :

هل يمكن لتلك الردود والأجوبة أن تنجح فى البرهنة على مذهب القرطبى والأشاعرة بحيث يصبح الحكم بايمان مرتكب الكبيرة " برهاناً واضحاً " أو " قضية مسلمة " لا مجال للشك فيها ولا النقاش حولها ؟

أو بعبارة أكثر تحديداً : هل نجد لهذا المذهب - والذى يتلخص فى أن العبد لا يكفر بالفسق والمعصية - أصلاً فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم - وصريح العقل ؟

هذا ما ستكشف عنه الدراسة التالية .

الاستدلال على مذهب القرطبى

الواقع أن مذهب القرطبى والأشاعرة فى أصحاب الكبائر والمتمثل فى أن الايمان لا يرفع بالكبيرة له شواهد من القرآن والسنة وكذا صريح العقل .

أما القرآن الكريم : فآيات عديدة منها :

∴ قول الله تعالى « وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما » .[1]

∴ وكذا قوله سبحانه « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » .[2]

فإنه يفيد اجتماع الايمان والقتل كما فى الآية الأولى ، والايمان والظلم كما فى الآية الثانية .

∴ قول الله تعالى – فيمن أصاب كبيرة الزنا – « الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة »[3] من غير أن ينفى عنهما اسم الايمان .

∴ قوله تعالى « والذان يأتيانها منكم فآذوهما »[4] فقوله " منكم " يدل على أنه من جملة المؤمنين .[5]

∴ قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا »[6] فهو أمر بالتثبيت فى خبر الفاسق ولو كان كافراً لنهى عن قبول شهادته أصلاً ، إذ الكافر لا تقبل له شهادة .[7]

وأما السنة : فأحاديث كثيرة يمكن تصنيفها على النحو التالى :

---

(١) من الآية ٩ من سورة الحجرات .
(٢) من الآية ٨٢ من سورة الأنعام .
(٣) من الآية ٢ من سورة النور .
(٤) من الآية ١٦ من سورة النساء .
(٥) انظر : العالم والمتعلم لأبى حنيفة ص٢٤ – ٢٥ تحقيق الاستاذ زاهد الكوثرى سنة ١٣٦٨هـ .
(٦) من الاية ٦ من سورة الحجرات .
(٧) انظر : شرح الفقه الأكبر للماتريدى (السمر قندى) ص٣ طبعة الهند .

– أحاديث رويت فى باب " الوعد " .

– أحاديث استدل بها أهل السنة على عدم نفوذ " الوعيد " .[1]

– أحاديث تنص على جواز غفران الكبائر دون توبة .

– الأحاديث الدالة على بطلان القول بتخليد العصاة ومرتكبى الكبائر فى النـــار .

وهذه الأنواع من الأحاديث لا تخفى دلالتها على مصداقية ما يقول به القرطبى وأهل السنة من أن صاحب الكبيرة مؤمن .

فمن الأحاديث التى رويت فى باب " الوعد " .

∴ ما رواه أبو ذر – رضى الله عنه – أن رسول الله صلى الله عليه وسلم – قال " من قال لا إله إلا الله دخل الجنة . فقلت يا رسول الله : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق . قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق . قلت : وإن زنى وإن سرق ؟ قال : وإن زنى وإن سرق على رغم أنف أبى ذر " .[2]

∴ ومنها عن أبى سفيان عن جابر قال : جاء رجل إلى النبى صلى الله عليه وسلم – فقال : يا رسول الله ، ما الموجبتان ؟ قال : من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة ، ومن مات يشرك بالله شيئاً دخل النار " .[3]

ومن الأحاديث التى استدل بها أهل السنة على عدم انفاذ الوعيد :

---

(١) أى وعيد المؤمنين .

(٢) بخارى : خبائز ١ ، بدء الخلق ٦ ، لباس ٢٤ ، استئذان ٣٠ ، رقاق ١٣ ، ١٤ ، توحيد ٣٣ ، مسلم : ايمان ١٥٣ ، ١٥٤ ، زكاة ٣٢ ، ٣٣ ، الترمذى : إيمان ١٨ ، أحمد بن حنبل ج٥ ص١٥٢ (انظر : ونستك – ج٢ ص٤٥٥) .

(٣) الاعتقاد للبيهقى ص١٠٢ طبعة دار الكتب العلمية بيروت .

∴ " قوله – صلى الله عليه وسلم – " من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجز له ، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار إن شاء عذبه وإن شاء غفر له " .(١)

ومن الأحاديث التى استدل بها أهل السنة على جواز غفران الكبائر دون توبة .

∴ عن عبادة بن الصامت – رضى الله عنه – قال : كنا مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فى مجلس فقال : بايعونى على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق ، فمن وفى منكم فأجره على الله ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارة له ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله عليه فأمره إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عذبه " .(٢)

فإن تعليق الغفران على " المشيئة " دليل على أن ذلك فى غير " التائب " لأن غفران ذنوب التائب مقطوع به غير معلق " بالمشيئة " فوجب أن يكون الغفران المعلق بها هو غفران الذنوب سوى الشرك بالله تعالى قبل التوبة .

∴ ومنها " عن عبادة بن الصامت : سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول " صلوات كتبهن الله على العباد ، فمن جاء بها لم يضيع منها شيئاً استخفافاً بحقهن كان له عند الله عهد أن يدخله الجنة ، ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة " .(٣)

∴ ومنها : عن ابن عمر – رضى الله عنهما – قال : " ما زلنا نمسك عن

---

(١) البخارى : تفسير سورة " الممتحنة " ٣ ، توحيد – ٣١ ، مسلم : حدود ١٦ ، ايمان ١١ ، النسائى : صلاة ٦ .
وانظر ونسنك – المعجم المفهرس ج٤ ص١٦٣ .
(٢) الاعتقاد للبيهقى ص١٠٢ .
(٣) المصدر السابق والصحيفة .

الاستغفار لأهل الكبائر حتى سمعنا من نبينا - صلى الله عليه وسلم - يقول " إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء " فأمسكنا عن كثير مما كان فى نفوسنا ونطقنا به ورجوناه ".[1]

أما الأحاديث الدالة على بطلان القول بتخليد العصاة ومرتكبى الكبائر فى النار فقد أفرد لها " البيهقى " باباً خاصاً أطلق عليه :

" باب القول فى الشفاعة وبطلان القول بتخليد المؤمنين فى النار " وذلك فى كتابه " الاعتقاد على مذهب السلف " .

وانى لناقل بعضاً من هذه الأحاديث كما ذكرها .

∴ أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسن بن فورك ، انا [2] عبد الله بن جعفر ، ثنا [3] يونس بن حبيب ، ثنا أبو داود الطيالسى ، ثنا شعبة وهشام ، عن قتادة عن أنس أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : " يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وكان فى قلبه من الخير ما يزن شعيرة ، ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله وكان فى قلبه من الخير ما يزن بره ، ويخرج من النار من قال : لا إله إلا الله وكان فى قلبه من الخير ما يزن ذرة ".[4]

∴ أخبرنا أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحافظ ، أنا أبو جعفر أحمد بن عبيد الحافظ بهمدان ، ثنا ابراهيم بن حسين الكسائى ، ثنا أبو نعيم ، ثنا أبو عاصم الثقفى محمد بن أبى أيوب ، حدثنى يزيد الفقير قال :

---

(١) المصدر السابق ص١٠٣ - ١٠٤ .
(٢) " أنا " أى أخبرنا .
(٣) " ثنا " أى حدثنا .
(٤) البيهقى : الاعتقاد ص١٠٦ - ١٠٧ .

" كنت قد شغفنى رأى الخوارج [1] وكنت رجلاً شاباً فخرجنا فى عصابة ذوى عدد نريد أن نحج ثم نخرج على الناس فمررنا على المدينة فإذا جابر بن عبد الله يحدث القوم عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – جالساً إلى سارية وإذا هم قد ذكروا الجهنميين " .[2]

قال : قلت يا صاحب رسول الله ، ما هذا الذى تحدثون والله يقول : انك من تدخل النار فقد أخزيته ، « [3] كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها » فما هذا الذى تقولون ؟

قال : فقال لى : أى بنى أتقرأ القرآن ؟ قلت : نعم ، قال : فهل سمعت بمقام محمد – صلى الله عليه وسلم – المحمود الذى يبعثه الله فيه ؟ قلت : نعم . قال : فهو المقام المحمود الذى يخرج الله به من يخرج من النار " .[4]

∴ ومن تلك الأحاديث :

" أخبرنا السيد أبو الحسن محمد بن الحسين العلوى ، أنا أبو حامد بن بلال ، ثنا أحمد بن حفص بن عبد الله ، حدثنى أبى ، حدثنى ابراهيم بن طهمان ، عن الأعشى ، عن أبى صالح ، عن أبى سعيد الخدرى أنه قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – " يخرج قوم من النار قد احترقوا فيدخلون الجنة فينطلقون إلى نهر يقال له الحياه فيغتسلون منه فينضرون كما ينضر العود .... الحديث " .[5]

---

(١) وهذا الرأى – كما يتضح من سياق الحديث – هو قول الخوارج بتخليد العصاة فى النار .
(٢) وهم الذين يخرجون من النار بشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم .
(٣) من الآية ١٩٢ من سورة آل عمران .
(٤) الاعتقاد ص١٠٧ – ١٠٨ .
(٥) المصدر السابق ص١١٠ .

∴ ومن تلك الأحاديث – أيضا – :

" أخبرنا أبو عبد الله الحافظ ، ثنا يحيى بن منصور ، ثنا أبو بكر الجارودى ، ثنا اسحاق بن منصور ، ثنا أبو داود ، ثنا مبارك بن فضالة عن عبد الله بن أبى بكر ، عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم – يعنى قول الله تعالى – " اخرجوا من النار من ذكرنى يوماً أو خافنى فى مقام " .(1)

تلك جملة من الأحاديث التى لا تخفى دلالتها لما سيقت من أجله أسبقناها بعدد من الآيات فى السياق نفسه ، فماذا عن العقل ودليله ؟

الاحتجاج العقلي :

يصعب أن نجد من علم الكلام أدلة عقلية خالصة ، وإنما هى – فى الحقيقة – أدلة مركبة من العقل والسمع جاء العقل فيها منطلقا من النقل مؤازراً له .

وهذا ما يتجلى بالفعل عندما نحاول البرهنة – عقليا – على مذهب القرطبى والأشاعرة فى إيمان مرتكب الكبيرة .

فإننا نقول : ان من عنده – ولو ذرة من العقل – يدرك أنه إذا كان الإيمان هو " التصديق " وهو – بلا شك – باق مع الكبيرة فيكون الإيمان باقياً .(2)

كذلك فإنه من الأمور المسلمة والثابتة فى العقول – كما يقول " الماتريدى " – " أن الايمان محله القلب ، والمعاصى محلها الأعضاء ، وهما فى محلين مختلفين فلا يتنافيان " .(3)

---

(1) المصدر السابق ص112 .

(2) ومن المعلوم أن العقل لم يحكم بجواز ذلك ارتجالاً وإنما رجع فيه إلى " النقل " فكان منطلقه . وفى مقدمة ما استأنس به فى ذلك الآيات العديدة الدالة على محلية القلب للإيمان وأنه التصديق .

(3) انظر : شرح الفقه الأكبر للماتريدى ص3 .

كذلك : فإنه يجوز – عقلاً – أن يغفر الله تعالى لمرتكب الكبيرة الذى مات ولم يتب لأن الله تعالى يفعل ما يشاء ويترك ما يريد ولا يجب عليه ثواب ولا عقاب .[1]

وحتى إذا قلنا بقياس الغائب على الشاهد فى هذه المسألة فأنه لا يقبح – عند العقلاء – العفو والتجاوز عن المسيىء فيما بينهم بل أنهم يعتبرون ذلك من جميل الصفات ومكارم الأخلاق .[2]

وهكذا نجد لمذهب القرطبى فى الكبيرة – والذى يتابع فيه الأشاعرة – مسلمات من رؤى العقول ، كما نجد له أصولاً ومنطلقات فى كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم .

وهذا – ان دل على شىء – فإنما يدل على أن القرطبى يتخذ من القرآن الكريم وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم – وعقله المدرك منابع يستقى منها مذهبه الكلامى وتلك هى أصول المنهج عنده .

لكن : إذا كان هذا عن " الكبائر " فماذا عن " الصغائر " وهل يقر القرطبى بوجودها ؟ أم أن الذنوب عنده كلها كبائر ؟

القرطبى ووجود الصغيرة :

لعلك على ذكر بالتعريف الذى اختاره القرطبى للكبيرة وقال فيه :

" كل ذنب عظم الشرع التوعد عليه بالعقاب وشدده أو عظم ضرره فى الوجود فهو كبيرة ، وما عداه فهو صغيرة " .

---

(١) كذلك فإن مستند العقل فى ذلك ومنطلقه هو " النقل " رمنه قوله سبحانه « فعال لما يريد » وقوله « ان الله يفعل ما يشاء » وقوله « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » .

(٢) انظر : العقيدة النظامية لامام الحرمين ص٦٠ ، الارشاد له – أيضا – ص٣٨١ ، ص٣٩٢ ، ٣٩٣ مكتبة الختنجى ١٩٥٠م ، شرح جوهرة التوحيد ص١٨٩ – دار الكتب العلمية ، أصول الدين للبغدادى ص٢٤٢ – دار الكتب العلمية ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص١١٦ – ١١٧ مكتبة الجندى – مصر ، مقالات الإسلاميين ج١ ص١٨٨ .

وهذا التعريف الذى صاغه القرطبى يتضمن اقراراً " بالصغائر " واعترافاً بوجودها .

وقد جاء هذا الاعتراف صريحا عندما قال - تعليقاً على الآية الكريمة « إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم » [(١)] " لما نهى الله تعالى فى هذه السورة عن آثام هى كبائر وعد على اجتنابها التخفيف من الصغائر ودل هذا على أن فى الذنوب كبائر وصغائر " .[(٢)]

وهذا الاتجاه المقرو بوجود الصغيرة هو اتجاه أشعرى سنى [(٣)] ، وهو المشهور كذلك عن المعتزلة الذين يسلكون فى الصغيرة مسلكهم فى الكبيرة .

فإذا كانوا قد عرفوا " الكبيرة " بأنها " ما يكون عقاب فاعلها أكثر من ثوابه " .

فقد عرفوا " الصغيرة " بأنها " ما يكون ثواب فاعلها أكثر من عقابه " .[(٤)]

وهذا يعنى أنهم - أيضا - يعترفون بوجود الصغائر ولا ينكرونها .[(٥)]

أما " الخوارج " فلا وجود للصغائر على أصلهم والذنوب كلها - عندهم - كبائر ، وقد شاركهم هذا الاتجاه جماعة من العلماء .[(٦)]

---

(١) من الآية ٣١ من سورة النساء .
(٢) الجامع لأحكام القرآن ج٥ ص١٠٤ دار الكتب العلمية .
(٣) فقد جاء فى " شرح الجوهرة " ص١٩٦ - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .
(٤) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٦٣٢ تحقيق د / عبد الكريم عثمان - مكتبة وهبة القاهرة .
(٥) إلا أن من يتدبر كتاب " شرح الأصول الخمسة " لعبد الجبار يقف على حقية مفاداها : ان تقسيم المعتزلة للذنوب إلى صغائر وكبائر واعترافهم بوجود الصغائر إنما يرجع - عندهم - إلى أن الدليل الشرعى قد صرح به بينما لو ترك الأمر إلى العقل لكانت كل المعاصى كبائر ، وهذا يعنى أنهم يشعرون بحنين طاغ إلى موقف الخوارج المنكر للصغائر (انظر : الأصول الخمسة ص٦٣٣ ، مقالات الاسلاميين ج١ ص٣٣٢) .
(٦) انظر : الدليل والبرهان أبى يعقوب الوارجلانى ج٢ ص٥٧ طبعة وزارة التراث القومى - سلطنة عمان .

وهذا – فى رأيى – غير مقبول ، لأنه يتعارض تعارضاً واضحاً مع ما هو مقرر – عقلاً – من انقسام الذنوب فى نفسها إلى صغائر وكبائر .

كما أنه يتعارض تعارضاً صريحاً مع ما جاء فى القرآن من آيات عديدة تثبت الصغائر .

ومن ذلك قوله تعالى « وكل صغير وكبير مستطر » .[1]

وقوله « الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش إلا اللمم » .[2]

وقوله تعالى « وترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها » .[3]

هذا من ناحية .

ومن ناحية أخرى : فأننى أعتقد أن الكبيرة ما سميت كبيرة ولا استحقت هذا الاسم إلا لكونها تكبر غيرها من الذنوب وهذا معناه وجود الصغائر .

أما ما روى عن الصحابى الجليل " ابن عباس " ليس فيما يعصى الله به صغير " [4] فلا يجوز الاحتجاج به على نفى الصغائر إذ ليس فيه دليل ولا حتى شبه دليل على ذلك " .

لأن المراد به – ان صح نقله عن ابن عباس – هو توقير جميع الذنوب واستعظامها والترهيب من شأنها مهما صغرت أمام المذنب وفى عينه لأنه لا ينبغى أن ينظر إلى صغير المعصية ولكن إلى عظمة وكبرياء من يجترىء عليه بالمعصية .

فهو من باب قول القائل : لا تنظر إلى صغر المعصية ولكن انظر إلى من عصيت .

---

(١) القمر : ٥٣ .
(٢) النجم ٣٢ .
(٣) الكهف : ٤٩ .
(٤) الدليل والبرهان للوارجلانى ج٢ ص٥٤ ، ٥٧ – سلطنة عمان .

وبالتالى : فلا منافاة بين مانقل عن ابن عباس وبين إنقسام الذنوب - فى نفسها - إلى الصغيرة والكبيرة .

فالخلاصة : اننى مع الاتجاه القائل : لابد فى الذنوب من صغير وكبير وهو اتجاه القرطبى والأشاعرة والمصرح به من جانب المعتزلة .

لكن : ربما يسأل سائل :

إذا كان الرأى المختار هو أن الصغيرة موجودة لاشك فى هذا ، فهل هى - أيضا - موجودة مع الحصر ؟ أم أنها غير محصورة شأنها - فى ذلك - شأن الكبيرة؟

والجواب : خلاف بين العلماء ، لكن الذى عليه جمهورهم هو أن الصغائر غير معلومة مع الحصر .[1]

ويعللون لذلك : بأنه ليس من الحكمة أن يبنيها الله تعالى لعباده ، إذ لو بنيها لهم لكان ذلك حافزا على فعلها وعصيانه - سبحانه - بارتكابها فكان عدم علمها أولى للعباد وأدعى لهم إلى اجتناب المعاصى كلها ، لأنهم كلما أرادوا ارتكاب ذنب خافوا كونه كبيرة وتركوه .[2]

وبعد : فقد وقفنا على مذهب القرطبى حول عدد من المسائل ومجموعة من القضايا تتعلق بـ :

- الايمان وحقيقته .

---

(١) وهذا ما أميل إليه فى المسألة :
لأننا لو توجهنا إلى القائلين بالحصر وسألناهم : كم عدد الصغائر ؟ لم نجد جواباً ، ولا نجد لديهم سوى أمثلة ونماذج يقدمونها (انظر : مشارق أنوار العقول للسالمى ج٢ ص٢٧١ - ٢٧٣ تحقيق د / عبد الرحمن عميرة - دار الجيل - مسقط) .

(٢) وفى ذلك يقول القاضى عبد الجبار " ان معرفة الصغائر ضرب من الاغراء بالقبيح وذلك مما لا يجوز على الله تعالى " (شرح الأصول الخمسة) ص٦٣٥ مكتبة وهبة - القاهرة .

- الكفر ومجاله .

- الايمان بين الزيادة والنقصان .

- معنى الاسلام وعلاقته بالايمان

- مشكلات الكبيرة والصغيرة وأحكامهما .

وذلك كله فى دراسة مقارنة الهدف منها إبراز منهج القرطبى واتجاهاته ، وقد اتضح لنا من خلال ذلك أمور أهمها :

١ - مدى تماسك نسيج المذهب الكلامي القرطبى وأصالته وترابطه ، ومدى الاتساق والاتفاق بين آرائه فى المشكلات والقضايا المطروحة بحيث لا نرى رؤية تناقض رؤية ولا اتجاها يتعارض مع اتجاه .

٢ - بعده - فى هذه المسائل - عن " الخوارج " ، " المعتزلة " ، " المرجئة " .

فهو لا يقول بقول " المرجئة " إن المؤمن لا تضره الذنوب .

ولا يقول بقول " الخوارج " التى تكفره بها وتخرجه من الإيمان .

ولا يقول بقول " المعتزلة " التى تجعله فى منزلة بين المنزلتين وتوجب له الخلود فى النار .

بل يقول : إنه مؤمن عاص إن عذب بالنار فلا يخلد فيها .

٣ - وبذلك يظهر التطابق الذى يكاد يكون تاماً بينه وبين أهل السنة وخاصة الأشاعرة .

٤ - والنتيجة هى أن القرطبى واحد من أعلام المذهب الأشعرى ومن أشد أنصاره ومؤيديه .

والآن : مع مسألة أخرى من مسائل الموازنة بين القرطبى والمتكلمين كثر حولها الخلاف وانتشر النزاع وهى : " مشكلة الصفات " .

المسألة الثانية

من مسائل الموازنة بين القرطبى والمتكلمين

الصفـات الإلهـية

ما زلنا نرى فى الاحتكام إلى المذاهب الكلامية وموازنتها بمذهب الإمام القرطبى أفضل طريق وأنجع وسيلة نحو ما ننشده دوما من إبراز مكانة القرطبى وموضعه بين المتكلمين وما ينشأ عن ذلك من تجلية الجانب الكلامى فى فكر الرجل وكتاباته وتقييمه .

وعلى هذا النهج سوف نسير فى معالجة " مشكلة الصفات " فنعرض للمذاهب التالية :

١ – مذهب المشبهة .

٢ – مذهب الكرامية .

٣ – مذهب المعتزلة .

٤ – مذهب الأشاعرة .

٥ – مذهب الماتريديه .

٦ – مذهب الفلاسفة .

٧ – وأخيراً : مذهب الامام القرطبى .

أولاً : مذهب المشبهه في الصفات :

لقد كان الموقف من " الصفات الإلهية " على يد " السلف " هو " التفويض والتسليم " فآمنوا بصفات الله تعالى كما جاءت فى القرآن الكريم وأحاديث النبى – صلى الله عليه وسلم – دون تأويل أو تشبيه .(١)

(١) انظر : الملل والنحل ج١ ص١٠٤ – نشر وتوزيع مؤسسة الحلبى وشركاه بالقاهرة .

وكان موقفهم – فى ذلك – متشدداً غاية التشدد لأنهم علموا أن السلامة فى اتباع الوحى وأن فى " التأويل " والعدول عن الظاهر الاختلاف والتنازع والافتراق فضلاً عن أنه قول بغير علم واتباع للظـــن " والقول فى صفات الله تعالى بالظن غير جائز "[1] .

لقد قرأوا قول الله تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب » .[2]

لقد قرأوا هذه الآية فعلموا أن الآيات المتشابهة – وأكثر مسائل الصفات وآياتها من هذا النوع المتشابه – لا يعلم تأويلها إلا الله ، وأن الراسخين فى العلم مهما علا كعبهم ومهما حصلوا من معارف لا يملكون سوى الإيمان والتسليم بما جاء به ظاهر النص مع تفويض علم ذلك وحقيقته إلى الله سبحانه وتعالى .

وظل الأمر على ذلك من جانب السلف تفويضاً وتسليماً حتى انتهى الزمان إلى قوم لم يفوضوا ولو يؤولوا بل تمسكوا بالظاهر ، وأدى هذا التمسك بالظاهر إلى القول بصفات تشبه صفات الأجسام ، وغالوا فى تشبيههم حتى جعلوا الله تعالى مثل خلقه ، ووصفوه بكل صفات البشر وجوزوا عليه الانتقال والحركة والصعود والنزول والاستقرار والتمكن .

كما جوزوا عليه – فيما حكاه الأشعرى – " الملامسة والمصافحة وإن المؤمنين

---

(١) المصدر السابق والصحيفة .

(٢) الآية رقم ٧ من سورة آل عمران .

يعانقونه فى الدنيا والآخرة " (١) وهؤلاء هم " المشبهه " وسموا كذلك لأنهم شبهوا الخالق بالمخلوق ". (٢)

ثانياً : مذهب الكرامية في الصفات :

لا ينبغى – من وجهة نظرى – أن يذكر مذهب المشبهه فى الصفات إلا ويذكر بجانبه مذهب الكرامية فى المسألة .

فالكرامية قد نسجت قولها فى الصفات على أساس من رؤى المشبهه وبنته عليها .

والكرامية – شأنهم شأن المشبهه – قادهم إثبات الصفات والقول بها إلى التشبيه وأوقعهم فى التجسيم وذلك فى مذهبهم مشهور. (٣)

يقول " شارح الفقه الأكبر " " وقالت الكرامية والمشبهه بأن الله على العرش استقراراً ، وأنه بجهة فوق ذاتا ، ويصفونه بالنزول والمجيىء والذهاب والتحول والانتقال ، ويقولون هو جسم لا كالأجسام تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ". (٤)

كما أن زعيم الكرامية قد دعا أتباعه إلى تجسيم معبوده ، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التى منها يلاقى عرشه. (٥)

---

(١) انظر الشهرستانى – الملل والنحل ج١ ص١٠٥ وقد حكى " الكعبى " عن " المشبهه " أن بعضهم أجاز رؤية الله تعالى فى الدنيا (المصدر السابق والصحيفة) وانظر فى ذلك أيضا : الشامل للجوينى ص٤٠١ تعليق د/ على سامى النشار – منشأة المعارف سنة ١٩٦٩م ، شرح المواقف ج١ ص٢٥ – مطبعة السعادة بمصر ١٩٠٧م .

(٢) وقد استند هؤلاء إلى شبه عقلية وأخرى سمعية وعن هذه الشبه والرد عليها انظر : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٢١٨ – ٢٢٥ مكتبة وهبة بالقاهرة ، المحيط بالتكليف له أيضا – الناشر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ابكار الأفكار ص٤٩٣ – ٥٧٣ ، الملل والنحل ج١ ص١٠٣ – ١٠٨ .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص٢١٦ – ٢١٨ ، مقالات الإسلاميين ج١ ص٢٢٣ ، شرح الفقه الأكبر للماتريدى السمرقندى ص١٦ طبعة الهند سنة ١٣٢١هـ .

(٤) الماتريدى : شرح الفقه الأكبر ص١٦ بتصرف .

(٥) انظر : الفرق بين الفرق للبغدادى ص٢١٦ .

وزعم – وأتباعه – أن معبودهم محل للحوادث ووصفوه " بالثقل " [1] وأطلقوا عليه اسم " الجوهر " ولا يعنون به القائم بنفسه بل المتحيز .

تلك جملة من ضلالات " زعيم الكرامية " التى لن نناقشه فيها وإنما سنترك ذلك للامام القرطبى يرد على الكرامية كما يرد على المشبهة وذلك عندما نعرض لرأيه فى المشكلة .

ثالثاً : مذهب المعتزلة في الصفات :

" أمام هذه النزعات التجسيمية والتشبيهية التى تجعل الناس يعبدون صنماً سماوياً أو إنساناً علوياً بعد أن حطم الإسلام الأصنام الأرضية وأبطل عبادة الكواكب العلوية " .[2]

أمام هذه النزعات المنحرفة وهذا الغلو فى التشبيه من جانب الكرامية والمشبهة نرى فرقة أخرى وقد وقفت أمام تلك النزعة الخطيرة تقاومها وتحاربها إلا أنهم – وللأسف الشديد – لم يسلكوا طريق الاعتدال والاستقامة بل لقد سلكوا طريق الاعوجاج والانحراف فقابلوا غلوهم بغلو وافراطهم بإفراط وهؤلاء هم " المعتزلة " الذين جربهم التغالى فى " التنزيه " إلى الوقوع فى " التعطيل " فعطلوا الله عن صفاته وجردوه عن أسمائه [3] بل وعن كل معنى سوى الذات حتى قالوا – كما نقل " الأشعرى " عنهم – " أنه سبحانه عالم قادر حى بذاته لا بعلم وقدرة وحياة " [4] وكان ذلك أعظم بدع المعتزلة وأخطرها .

---

(١) انظر : المصدر السابق ص٢١٨ .

(٢) البراهين الواضحة – د / عبد العزيز سيف النصر ، د / أبو الغيط الفرت – دار الطباعة المحمدية – القاهرة .

(٣) انظر : الفرق بين الفرق ص٢٢٠ .

(٤) انظر : الفرق بين الفرق ص٢٠١ – مؤسسة الحلبى وشركاه – تحقيق طه عبد الرؤف سعد .

يقول " البغدادى " " ومنها – أى ومن بدع المعتزلة – نفيها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولها بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية .

وزادوا على ذلك بقولهم : إن الله تعالى لم يكن له فى الأزل اسم ولا صفة " .[1]

وقد حاول " الخياط " – من خلال كتابه " الانتصار " أن ينتصر لمذهب شيوخه المعتزلة فى المسألة وأن يضفى عليه نوعاً من الشرعية والثبوت وذلك عندما قال :

" لو كان البارى تعالى عالماً بعلم فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو محدثاً ، ولا يمكن أن يكون قديماً لأن هذا يوجب وجود إثنين قديمين وهو قول فاسد .

ولا يمكن أن يكون علما محدثا لأنه لو كان كذلك لكان الله قد أحدثه فى نفسه أو فى غيره أو لا فى محل .

فإن كان أحدثه فى نفسه أصبح محلا للحوادث وما كان محلا للحوادث فهو حادث وهذا محال .

وإذا أحدثه فى غيره كان ذلك الغير عالما بما حله فيه دونه كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره ، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا من محل .

فلا يبقى إلا حال واحدة وهو أن الله – تعالى – عالم بذاته " .[2]

وهكذا : يتحرج المعتزلة من القول بصفات قديمة زائدة على الذات لأن هذا

---

(١) المصدر السابق والصحيفة .

(٢) الخياط : الانتصار – ص١١١ طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٢٥ ، وانظر فى ذلك أيضا : نهاية الاقدام للشهرستانى ص١٩٩ طبعة استانبول .

القول – فى نظرهم – معناه أن تشارك تلك الصفات الذات الأقدس فى أخص وصف لها وهو " القدم " وهذا يعنى تعدد القدماء وبالتالى تعدد الالهة [1] وذلك كما جاء على لسان مؤسس الاعتزال (واصل بن عطاء) " ومن أثبت معنى وصفه قديمه فقد أثبت الهين " .[2]

وهكذا أدخل المعتزلة نفى الصفات فى مسمى التوحيد وهو الأصل الأول من أصولهم الخمسة .

والتوحيد وإن كان شعار المسلمين كافة لكنه صار عند المعتزلة له مفهوم خاص ونمط معين ، فهو يقتضى – من وجهة نظهرهم – أن يكون الله وحده هو القديم وأن أى شىء أزلى يجب أن يكون إلها .[3]

وقد استدل المعتزلة على مذهبهم بعدة أدلة نوقشت ولم تشهد لهم .[4]

رابعاً : مذهب الأشاعرة في الصفات :

وبينما هذه الفرق هكذا بين تفريط وإفراط ، بين إلغاء للعقل وإسراف فى التمسك بحرفية النص ، وبين مبالغة فى الاعتداد بالعقل وتحكيمه فى النص .

بين هذا وذاك نرى فرقة أهل السنة والجماعة – وفى مقدمتهم الأشاعرة – وقد أبدعت قولاً وسطاً وابتكرت مذهباً معتدلاً يعطى للعقل حظه بالقدر الذى يحفظ للنص قدسيته وللذات خصائص ألوهيتها .

---

(١) انظر : الملل والنحل ج١ ص٤٣ – مؤسسة الحلبى بالقاهرة .
(٢) المصدر السابق ص٥١ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) انظر فى مناقشة تلك الأدلة وإبطالها : شرح المواقف للجرجانى (الموقف الخامس) تقديم وتعليق د / أحمد المهدى ، شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص٢٢ ، ٢٧ .

نرى " الإمام الأشعرى " وقد رفض منهج المعتزلة لأن هذا المنهج قد أدى بهم إلى انكار حقائق وردت فى القرآن الكريم وأحاديث النبى - صلى الله عليه وسلم

كما رفض طريقة من أخذ النص على ظاهره وبمعناه الحرفى لأن هذه الطريقة قد أدت بهم إلى التشبيه وجعل الله تعالى كواحد من البشر .

واختار منهجاً وسطاً يقوم على العقل والشرع معاً . فأخذ يبرهن على وجود صفات لله تعالى رأى أن العقل قضى بوجوبها له سبحانه لأن فى ثبوتها كمالاً وفى نفيها نقص ، والله تعالى يجب له كل كمال ويجب أن ينزه عن كل نقص فوجبت له هذه الصفات وقد ورد بها الشرع فوجب الايمان بها .

وهذه الصفات هى صفات المعانى من العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام .

يقول " صاحب المواقف " " وذهب الأشاعرة - ومن تأسى بهم - إلى أن لله تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته [1] ، فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة ، وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع ، بصير ببصر ، حى بحياة " [2] إلى آخره .

وبجانب هذه الصفات الواجبة لله تعالى عن طريق العقل والثابتة له سبحانه

---

(١) وليس فى اثبات صفات قديمة - من وجهة نظر الأشاعرة كما هو من وجهة نظر كل محقق منصف - تعدد القدماء وابطال التوحيد كما يزعم المعتزلة لأنهم - أى الأشاعرة - يقولون . إن هذه الصفات " لا هى هو ولا هى غيره " وسواء صح لهم هذا القول أو لم يصح فاننا نعتقد أن التعدد الباطل إنما هو إثبات ذوات قديمة لا ذات واحدة وصفات قدماء (انظر : شرح العقائد النسفية ص٢٢ - ٢٣ .

(٢) الايجى : المواقف - الموقف الخامس ، وانظر فى ذلك أيضا : التمهيد للباقلانى ص١٥٢ - دار الفكر العربى ، الارشاد للجوينى ص٦٨ مكتبة الخانجى ، نهاية الاقدام ص١٧٠ للشهرستانى .

عن طريق الشرع رأى الأشعرى والأشاعرة وجوب الايمان بالصفات الخبرية التى تثبت عن طريق الشرع فقط إذ ورد ذكرها فى الكتاب والسنة .

أما صفات الأفعال : كالخلق والرزق والخفض والرفع والاعزاز والاذلال وغير ذلك فقد اتفق الأشعرى مع المعتزلة فى القول بحدوثها .(١)

خامساً : مذهب الماتريديه في الصفات :

للمدرسة الماتريدية فى مشكلة الصفات وخاصة " صفات الأفعال " موقف ليس لغيرهم من المعتزلة أو الأشاعرة ولم يقل به أحد قبلهم .

حيث أرجعوها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " وقالوا إنها صفة أزلية قديمة بينما قال بحدوثها كل الفرق .(٢)

أما صفات " الذات " فإن الماتريدى يرى فيها رأى السلف أو رأيا أشد ما يكون قرباً من رأيهم .

ويتمثل هذا الرأى فى الاعتراف بهذه الصفات والاقرار بوجوبها لله فى الأزل مع التوقف وعدم الخوض فى بيانها أو اعمال الرأى فيها بأى وجه من الوجوه .

وبناءاً عليه : فلا يجوز - من وجهة نظر الماتريدى - أن يقال فى الصفات إنها عين الذات أو غيرها أو لا عين الذات ولا غيرها ويرى أن العقل يكل دون إدراك ذلك واستيعابه .

وعندما سئل : ماذا يقال فيها ما دام القول بأنها عين الذات أو غيرها غير جائز ؟

أجاب : يقال " إنها صفات الله لا مجاوزة عن هذا " .(٣)

---

(١) انظر : المقاصد للتفتازانى ج٢ ص٨٠ دار الطباعة العامرة باستانبول .
(٢) انظر : المصدر السابق والصحيفة .
(٣) شرح الفقه الأكبر ص٢٢ طبعة حيدر أباد سنة ١٣٢١هـ .

سادساً : مذهب الفلاسفة في الصفات :

يشترك الفلاسفة المسلمون مع المعتزلة فى نفى الصفات الزائدة على الذات تأثراً منهم بما قاله فلاسفة اليونان فى " الاله " ووصفوه به .

فهم يصفون الله عز وجل بأنه " واحد من كل وجه " على نحو ما يقوله أرسطو فى الإله والذى يسميه " بالمبدأ الأول " أو " المحرك الأول " .[1]

وتحت هذه المقولة فقد ذهبوا إلى أنه ليس له صفة وقالوا إنه إذا اتصف بصفة ما فإنه يكون متعدداً متكثراً - ولو بالاعتبار - وذلك يناقض كمال الله وجلاله .

وأضافوا : لو كان له سبحانه صفات زائدة على ذاته لكان هو فاعلاً لتلك الصفات لاستناد جميع الممكنات إليه وقابلاً لها - أيضا - لقيامها بذاته وذلك باطل لأن الله سبحانه واحد حقيقى والواحد الحقيقى لا يجوز أن يكون فاعلا للشئ وقابلاً له حتى لا يلزم التركيب فى ذاته .[2]

بناء على هذه الرؤى - التى تعود فى منبتها الأول إلى فكر الاغريق - قال فلاسفة الإسلام بمذهبهم فى الصفات فأنكروا أن يكون لله صفة فوق ذاته وقالوا " هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا سائر الصفات " [3] فوضعوا بذلك فى قائمة النافين المنكرين .

لكنهم لم يمكنهم أن يطردوا قاعدتهم فى كل الصفات فقد اصطدموا

---

(١) انظر : فى الفلسفة اليونانية د / عوض الله حجازى ، محمد السيد نعيم ص٢٣ طبعة دار الطباعة المحمدية ، دراسات فى الفلسفة د / صلاح عبد العليم ص٢٨٨ الطبعة الأولى ١٩٧٦م .

(٢) انظر : شرح المواقف ج٨ ص٤٧ - ٤٨ مطبعة السعادة .

(٣) المصدر السابق (الموقف الخامس) ص٧٧ تقديم د / أحمد المهدى - مكتبة الأزهر .

"بالنبوة " التى لا تكون إلا عن وحى والوحى لا يكون إلا عن صفة يتصف بها الله عز وجل وهى " صفة الكلام " .

ولو أنكر الفلاسفة – وهم مسلمون – الوحى لكان ذلك ارتداداً وكفراً لأن إنكار الوحى يترتب عليه إنكار النبوة وهو كفر بيقين لا يستطيع الفلاسفة أن يواجهوا به المجتمع الإسلامى .

لذلك لم يكن أمام الفلاسفة من طريق سوى الاعتراف بصفة لله تعالى هى صفة الكلام " [1] إلا أنهم أرادوا أن يوفقوا بين قولهم فى إثبات تلك الصفة وبين منهجهم القائم على انكار الصفات ففسروها تفسيراً يقرب من اللامعقول ولا تشهد به اللغة .

فقالوا : إن كلام الله سبحانه عبارة عما يخلقه الله عز وجل فى رأس النبى وفى مخيلته من الأصوات التى يسمعها يقظة أو مناماً .

فالله – فى زعمهم – متكلم بكلام ليس قائماً به بل قائماً بغيره وهذا سفه فى القول وفساد فى الإدراك ، فإنه قد تقرر فى العقل أن الصفة لا تقوم بغير موصوفها ، كما تقرر فى العقل أن المتكلم هو من يقوم به الكلام لا من أوجد الكلام كما أن المتحرك هو من تقوم به الحركة لا من أوجد الحركة .

بل أنه يلزم الفلاسفة – على المعنى الذى قرروه فى كلام الله – أن يكون الله

---

(١) وهكذا الحال مع المعتزلة أيضا : فانهم لما أنكروا الصفات لم يمكنهم – وهذا من آيات الخلل وعلائم القصور فى المذهب – أن يعمموا الحكم بل لقد استثنوا منها صفتين هما الإرادة والكلام .

فقالوا عن الإرادة : ان الله عز وجل مريد بإرادة لكن هذه الارادة يخلقها الله لا فى محل .

وهو متكلم بكلام لكن هذا الكلام يخلقه الله فى غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبى (انظر : الموقف الخامس ص٧٧ ، ابكار الأفكار للآمدى ص٢٨٩) .

متحركاً متنقلاً - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - لأنه أوجد الحركة والانتقال فى بعض مخلوقاته قياساً على قولهم إنه تعالى متكلم بمعنى أنه أوجد الكلام فى غيره وهذا ظاهر الفساد .

وبعد : فهذه لمحات سريعة أردت أن ألقى بها بصيص ضوء على مذاهب الفرق في المسألة واتجاهاتهم فيها كى يتضح - من خلال ذلك - صورة القرطبى وموقفه من هذه المذاهب وتلك الاتجاهات وهل استطاع أن يضيف شيئاً أو يستقل فى شىء ؟ هذا ما ستكشف عنه الدراسة التالية .

مذهب الامام القرطبى فى الصفات

يطالعنا الامام القرطبى فى نطاق البحث فى صفات الله - تعالى - بنصوص وأقوال عديدة نستخلص منها مذهب فى المسألة .

وهو مذهب متكامل يتشعب إلى رأيه فى الصفات " بوجه عام " كما يشمل رأيه فى " صفات الأفعال " كما يتضمن مذهبه واتجاهاته فى " الصفات الخبرية " .

وسوف أذكر أهم هذه النصوص ثم أقرر - من خلالها - مذهب الرجل ورؤيته .

لكننى أود - قبل أن أبدأ فى عرض ذلك وشرحه - أن ألفت النظر إلى شىء هام .

وهو : أن الامام القرطبى قبل أن يقرر مذهبه فى مشكلة الصفات قد أقبل على مذاهب المتكلمين فى المسألة يدرسها ويتعمق فى فهمها ويتعرف على كل أبعادها .

فوقف على مذاهب " المشبهة " ، " والكرامية " ، " والمعتزلة " ، كما وقف على مذاهب " الأشاعرة " ، " والماتريديه " ، " والفلاسفة " .

اطلع القرطبى على كل هذه المذاهب والآراء ووازن بينها فوقف للمذهب الأشعرى - فى المسألة - على عمق فى الفكرة ، وسعة فى الأفق ، ودقة فى التحليل ، فهو - فى نظره - المذهب الذى برىء - فى جملته - من تعقيدات الفلاسفة وتأويلات المعتزلة وسطحية المشبهة .

وهو - كذلك - المذهب المعتدل الذى لم يبعد بعد المعتزلة عن النقل ولا بعد المشبهة والكرامية عن العقل بل جمع بينهما فى نسق متسق متكامل لا تكاد تحس فيه نبوا ولا شذوذاً .

ومن هنا : فقد شعر القرطبى بأنه لا جناح عليه ولا مؤاخذة إن هو وافق مذهب الأشاعرة فى المسألة فى شكله العام وفى جملته .[1]

فأثبت لله صفات قديمة هى السبع المعروفة (العلم والقدرة والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام) وقال بزيادتها على الذات مخالفا فى ذلك المعتزلة وهو ظاهر ، ومخالفا - أيضا - الكرامية الذين وصفوا الله بجميع الصفات التى ورد بها الشرع وقالوا أنها صفات " حادثة " وأنه - تعالى - محل للحوادث وفاتهم أن الحوادث لا تقوم إلا بما هو حادث .

يقول القرطبى - معبراً عن المذهب الحق فى الصفات :

" والذى يجب أن يعتقد فى ذلك أن الله سبحانه عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حى بحياة ، مريد بإرادة ، سميع بسمع ، بصير ببصر ، متكلم بكلام ، وهذه كلها معان أزلية زائدة على الذات " .[2]

بل أنه يعتبر القول بنفى هذه الصفات من جانب المعتزلة والفلاسفة ومن شايعهما نقصا وتعطيلاً يجب تنزيه الاله عنه فى الوقت الذى يثنى فيه على الأشاعرة ويمتدحهم لانكارهم رأى النافين المعطلين .

فيقول " وذهبت الفلاسفة والشيعة والمعتزلة إلى نفيها - تعالى الله عن قول الزائغين وابطال المبطلين - وردوا جميع الصفات ، فردت المعتزلة الصفات إلى العلم ثم العلم إلى الذات ، فجعلوا " السمع " عبارة عن علمه التام المتعلق بالأصوات ، وكذلك " البصر " عبارة عن علمه المتعلق بالألوان وسائر المبصرات .

---

(١) وأقول فى شكله العام : لأن القرطبى - وكما سيتضح لنا - كانت له فى بعض الجزئيات والفروع اجتهاداته وآراؤه ، ولعل رأيه السابق فى زيادة الإيمان ونقصانه يعد شاهداً على ذلك .

(٢) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للقرطبى ص٤ المجلد الثانى - طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا .

وكذلك ادراكه الملموس والمشموم والمذوق كل ذلك عندهم يرجع إلى " الحياة " ، وكذلك الحياة عبارة عن علمه تعالى بذاته ، وكذلك الإرادة عبارة عن علمه بوجه الخير فيوجده كما علمه ، وكذلك القدرة ترجع إلى علمه بوجه الخير فيوجد ما علم أن الخير فى وجوده ، وما علم أن الخير فى أن لا يوجد فلا يوجد ، وأبت الأشعرية كل هذه الأقاويل وجعلتها من التعطيل ".[1]

وبعد أن بين القرطبى أن هذا ليس إلا تعطيلاً لله تعالى عن صفاته يبدأ فى إثبات المذهب الحق والاحتجاج له وبعد ذلك يتتبع حجج الخصم واعتراضاته ويرد عليها .

أما عن الاحتجاج : فقد احتج القرطبى لمذهبه فى زيادة الصفات بما احتج به قدماء الأشاعرة وهو " قياس الغائب على الشاهد " [2] وعلل لذلك بقوله :

" لأنه إذا ثبت كونه سبحانه موجوداً فوصف بأنه حى فقد وصف بزيادة صفة على الذات هى " الحياة " .

- وإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة صفة هى " القدرة " .
- وإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة صفة هى " العلم " .
- كما أنه إذا وصف بأنه خالق فقد وصف بزيادة صفة هى " الخلق " .
- وإذا وصف بأنه رازق فقد وصف بزيادة هى " الرزق " .
- وإذا وصف بأنه محيى فقد وصف بزيادة هى " الاحياء " .

---

(١) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى للقرطبى ص٤ المجلد الثانى - طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا .

(٢) انظر : نهاية الاقدام للشهرستانى ص١٨٢ - ١٩٠ طبعة استانبول .

إذ لولا هذه المعانى لاقتصر فى أسمائه على ما ينبىء عن وجود الذات فقط." .[1]

يريد القرطبى فى هذا النص أن يقول :

ان علة كون الشىء عالماً " فى الشاهد " هى العلم فكذا فى " الغائب " فإذا وصف بأنه عالم فقد وصف بزيادة عى العلم .

كذلك فإن علة كون الشىء قادراً فى " الشاهد " هى القدرة فكذا فى " الغائب " فإذا وصف بأنه قادر فقد وصف بزيادة هى القدرة ، وقس على ذلك سائر الصفات .

هذا ما يريد القرطبى أن يقوله ، ولعله فى نصه التالى قد أشار إلى ذلك المعنى اشارة أكثر وضوحا عندما قال :

" اعلم أن حقيقة العلم ما لأجله كان العالم عالما ، وحقيقة القدرة ما لأجلها كان القادر قادراً ، وحقيقة الحياة ما لأجلها كان الحى حياً ، وحقيقة السمع ما لأجله كان السميع سميعاً ، وحقيقة البصر ما لأجله كان البصير بصيراً ، وحقيقة الكلام ما لأجله كان المتكلم متكلماً " [2] فكل هذه الصفات ثابتة فى الشاهد لثبوت معناها فكذا فى الغائب .

وهكذا استدل الامام القرطبى – كما استدل من قبله الامام الأشعرى – على زيادة الصفات بهذا القياس .[3]

لكن : هنا تعقيب لابد من بيانه ، وهو تعقيب نورده فى صورة تساؤل :

(١) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ص٣ المجلد الثانى – طبعة دار الصحابة بطنطا .
(٢) المصدر السابق ص١٨ .
(٣) انظر : شرح المواقف للجرجانى ج٨ ص٤٥ مطبعة السعادة .

كيف يخلص للقرطبى مدعاه ؟ وكيف يتم له استدلاله وهو - أى هذا القياس - لا يفيد اليقين ولا القطع أو الجزم وإنما غايته الظن فقط ؟[1]

كما أنه لابد فيه من إثبات علة مشتركة بين الأصل والفرع وهو أمر مشكل وليس من الظهور أو الوضوح كما يتوهم ، وذلك لجواز وجود خصوصية فى الأصل لم توجد فى الفرع ، أو وجود مانع فى الفرع سلم منه الأصل .[2]

وإذا كان هذا هو أهم ما يؤخذ على قياس الغائب على الشاهد بوجه عام ، ففى قضيتنا هذه يمكن - أيضا - أن يعترض باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً .

" فإن القدرة فى الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها فى الغائب ، والإرادة فيه لا تخصص [3] بخلاف ارادة الغائب ، وكذا الحال فى باقى الصفات ، فإذا ما وجد فى أحدهما ما لم يوجد فى الآخر فلا يصح القياس أصلاً " .[4]

لكن القرطبى - فى الحقيقة - لم يغب عنه هذا المعنى ولم يفته ما ينطوى عليه الاستدلال بالقياس من عيوب ومآخذ .

لذا نراه يعمد فى الاستدلال إلى وجوه أخرى ويضيف الى حجته حجة ثانية وثالثة .

فهو يقول " والذى يقطع دابر أهل التعطيل أن يقال : لو لم يصدق كونه ذا

---

(١) ولذلك فقد رفض الاحتجاج به المتأخرون من المتكلمين (انظر : ابكار الأفكار للآمدى ص١٣٦ - ١٤٢) .

(٢) انظر : المواقف للإيجى ص٣٧ - ٣٨ النسخة المجردة - طبعة بيروت - مكتبة المتنبى .

(٣) أى لا تخصص ايجاد أحد المقدورين على الآخر لأن القدرة غير مؤثرة عندنا نحن الأشاعرة (انظر : حاشية الفنارى على شرح المواقف) .

(٤) الجرجانى : شرح المواقف ج٨ ص٤٥ - طبعة أولى - مطبعة السعادة .

إرادة لصدق أنه ليس بذى إرادة ، ولو صح ذلك لكان ناقصاً لأن كل ما ليس بذى إرادة ناقص بالنسبة إلى من له إرادة .

كذلك فإنه إن كانت له الصفات الإرادية فله أن يخصص الشىء وله أن لا يخصصه ، والعقل السليم يقضى بأن ذلك كمال له وليس بنقصان حتى أنه لو قدر بالوهم سلب ذلك الأمر عنه لكان حاله أولاً أكمل بالنسبة إلى حاله ثانية فلم يبق إلا أن يكون ما لم يتصف أكمل مما هو متصف به ولا يخفى ما فيه من المحال ، فإنه كيف يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والخالق أنقص منه ؟ والبديهة تقضى برده وإبطاله " .[1]

يريد القرطبى أن يقول :

ان قول المعتزلة بنفى الصفات يترتب عليه أمور محالة منها :

أن ينسب النقص إلى الله عز وجل من حيث أنه ليس لديه قدرة تخصيص الشىء بالوجود بدل العدم أو بالعدم بدل الوجود .

كما أنه ليس لديه القدرة على تخصيصه بصفة دون أخرى وصورة دون سواها[2] وهذا النقص محال عليه عز وجل .

كذلك يترتب على انكار الصفات ونفيها أن تكون مخلوقات كثيرة أكمل منه سبحانه لأن للمخلوقات صفات وما له صفات أكمل مما ليس له صفات وهذا محال ، إذ لا يتصور أن يكون المخلوق أكمل من الخالق والخالق أنقص منه .

---

(١) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى – المجلد الثانى ص٤ ، ٥ .
(٢) نعم : فإن كل الموجودات التى فى العالم قد اتخذت صورة وشكلاً معينين كان يمكن أن تتخذ صورة وشكلاً آخر والأمثلة على ذلك لا تخفى .

ويضيف القرطبى إلى هذا الاحتجاج[1] اجتجاجاً آخر فيقول :

" ثم ان هذا العالم على غاية من الحكمة والاتقان والانتظام والاحكام وهو مع ذلك جائز وجوده وجائز عدمه ، فالذى خصصه بالوجود يجب أن يكون مريداً له قادر عليه عالماً به ، فإن من لم يكن عالماً قادراً لم يكن ما صدر منه على نظام الحكمة والاتقان ، ومن لم يكن مريداً لم يكن تخصيص بعض الجائزات بأحوال وأوقات دون البعض بأولى من العكس إذ نسبتها إليه نسبة واحدة .

وإذا ثبت كونه قادراً عالماً مريداً وجب أن يكون حياً إذ الحياة شرط هذه الصفات ، ويلزم كونه حياً أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً ، فإن من لم يثبت له هذه الصفات فإنه لا محالة متصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس ، والبارى تعالى متقدس عن أن يتصف بما يوجب فى ذاته نقصاً ".[2]

هذا : ولما كان من حجج الخصم فى هذا الباب قوله : " السمع والبصر فى الأزل حيث لا مسموع ولا مبصر فيه سفه أو عبث وكذلك سائر الصفات " [3] فقد أجاب القرطبى عن ذلك بقوله :

" وليس من شرط البصير أن يكون ثم مُبْصَر ، ولا من شرط المتكلم أن يكون ثم مكلم ، وكذلك الكلام فى سائر صفات الذات ".[4]

وهذا – كما يؤكد القرطبى – هو ما جرى به اللسان العربى وعليه لغة العرب .

---

(١) وهذا الاحتجاج – وكذا الذى يليه – لا يستطيع أحد أن يزعم أن القرطبى قد استقل فيه استقلالا تاماً بل سبقه إليه عدد من المتكلمين منهم على سبيل المثال لا الحصر حجة الإسلام الغزالى ومن قبله أستاذه امام الحرمين الجوينى (انظر : الارشاد ص٧٤ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص٥٥) .

(٢) الأسنى ص٦ .

(٣) الجرجانى : شرح المواقف (الموقف الخامس ص٧٠) .

(٤) الأسنى المجلد الثانى ص٦ .

" فإن العرب تقول : سيف قطوع قبل أن يقطعوا به ، وكذلك تقول : خبز مشبع وماء مرو " [1] قبل أن يحدثا الشبع والرى بالفعل .[2]

والحال ههنا كذلك ، " فإن الله تعالى عندما يخاطب العرب بأنه خالق أو رازق أو سميع أو بصير أو محيى أو مميت ، فلأن الخلق والرزق والأمانة والاحياء كل ذلك متحقق لا يستحيل عليه وجوده إذ هو قادر على ما يشاء " .[3]

ويؤكده : أنه لو كان اسم الخالق والرازق والسميع والبصير وما أشبه ذلك " محدثاً مستعاراً لجاز أن يقال : يارب الخالق اغفر لى ، كما تقول : يارب العرش ارحمنى ، ولما لم يجز ذلك علم أن الاسم قديم غير محدث .[4]

ويزيده وضوحاً : إجماع الصحابة والتابعين والفقهاء وأصحاب الحديث أجمعين على أن من حلف باسم من الأسماء التى تسمى الله تعالى بها فى كتابه ثم حنث لزمته الكفارة ، وقد اتفقوا على أنها لا تلزم بالمحدثات كالكعبة والنبى والعرش والكرسى فدل على أنها قديمة ... فإن قيل : إنه لو استحق فى الأزل أن يسمى خالقاً ورازقاً لأدى إلى إثباتنا معه فى الأزل ، قلنا : هذا يبطل بوصفه فى الأزل رباً وملكاً والهاً ورحيماً وحليماً لأنه يوجب قدم المربوب والمملوك والمألوه والمرحوم والمحلوم عنه ، ولما لم يوجب ذلك فى هذه الصفات لم يوجبه فى تلك الصفات أيضا " .[5]

---

(١) المصدر السابق ص٩ .

(٢) ولعلنا نلمس فى ذلك الاحتجاج ومحاولة ربطه بأصول اللغة واستعمالاتها قدراً من الاستقلالية ونوعاً من التجديد والاضافة يضاف إلى رصيد القرطبى فى هذا الباب وذلك بالإضافة إلى الاحتجاجات الأخرى التى يبدوا فيها القرطبى متأثراً إن لم يكن ناقلاً عمن سبقوه .

(٣) الأسنى ص٩ .

(٤) قد يبدو - لأول وهلة - أن القرطبى بهذا التعبير قد جمع بين صفات الذات وصفات الفعل وسوى بينهما فى " القدم " وتلك تهمة - إن صحت - فهى خطأ عظيم وزلة كبرى .
فهل نتسرع فى الحكم على الرجل فنسجل عليه تخبطه واضطرابه ؟ أم نتمهل فربما نعثر للقرطبى على نصوص أخرى تحل الاشكال وتقدم الجواب ؟ هذا ما سنقف عليه من خلال حديثنا المرتقب عن " القرطبى وصفات الأفعال " .

(٥) وتلك صورة أخرى من صور الحجاج التى تحمل بصمات قرطبية واضحة تضاف إلى =

ويلزم القرطبى المعتزلة هنا الزاماً غاية فى الدقة والعمق وذلك حين يقول :

" أنه لو صح قولهم : إن من شرط البصر فى الأزل أن يكون ثم مبصر " للزم إثبات غير له فى الأزل يشارك الله فى أخص صفاته وهو القدم وفيه تعدد القدماء فيكون شركاً .

وبيانه - كما يقول القرطبى - " أنه سبحانه لم يزل رائياً لنفسه وليس من شرطه أن يكون رائياً لغير له ولا مرئياً لغير له ، إذ فى ذلك اثبات غير له فى الأزل فيؤدى إلى الشرك به وابطال تفرده تعالى بصفة القدم " .[1]

لكن : إذا كان القرطبى قد أثبت الصفات وأبطل - بالدليل تلو الدليل - قول النافين المعطلين فهل أثبتها على نحو من الكيف أو التحديد الذى يؤدى إلى التشبيه أو التجسيم ؟

فى الواقع : إن القرطبى قد أجاب على ذلك إجابة واضحة وصريحة عندما ذكر أن صفات الله تعالى مثل ذاته نثبتها دون كيف أو تحديد .

إنه يقول " فإذا كان معلوماً أن إثبات البارى سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف " .[2]

ولما كان إثبات الصفات مع نفى " الكيف " من شأنه أن يثير فى النفس هذا التساؤل :

كيف يصح الإيمان بما لا يعلم حقيقته ؟ وكيف يصح وصفه سبحانه بشىء تكل دون إدراكه عقولنا ؟

= بصماته الأخرى وتعلو بالجانب الكلامى فى فكر القرطبى عن أن تكون ترديداً محضاً وتكراراً صرفاً لما قاله شيوخه من الأشاعرة وأسلافه من أهل السنة وان كنا لا نعدم فى بعض كتاباته ترديدا من هذا النوع وتكراراً من هذا القبيل قد نبهنا إليه فى حينه .

(١) الاسنى - المجلد الثانى ص٧ .

(٢) المصدر الساق ص١٠ .

فقد أجاب القرطبى : أن إيماننا صحيح فى حق ما كلفنا الإيمان به ، وقد كلفنا الايمان بصفات الله تعالى ولم نكلف الوقوف على حقيقتها وكيفية وصفه بها وذلك مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب وجنة ونار وميزان وصراط فإننا نؤمن بكل ذلك وان كنا لم نحط علماً بكل دقائقه وتفاصيله .

يقول القرطبى - نقلاً عن " الخطابى " وهو ممن اشتهروا بالحكمة وطول الباع فى علم الكلام - " فان قيل : كيف يصح الايمان بما لا نحيط علماً بحقيقته ؟ وكيف يتعاطى وصفه تعالى بشىء لا درك له فى عقولنا ؟

قيل له : إن إيماننا صحيح بحق ما كلفناه فيها وعلمنا محيط بأمر الذى ألزمناه فيها وان لم نعرف لما تحتها حقيقة ولا كيفية ، وقد أمرنا أن نؤمن بالله وملائكته وكتبه واليوم الآخر والجنة ونعيمها والنار وأليم عقابها ومعلوم أننا لا نحيط علماً بكل شىء منها على التفصيل وإنما كلفنا الايمان بها جملة ".(١)

كذلك : فإننا " لا نعلم أسماء عدة الأنبياء وكثير من الملائكة ولا يمكننا أن نحصى عددهم ولا أن نحيط بصفاتهم ولا أن نعلم خواص معانيهم ولم يكن ذلك قادحاً فى ايماننا بما أمرنا أن نؤمن به من أمرهم .

وقد قال النبى - صلى الله عليه وسلم - فى وصف الجنة :

" يقول الله تعالى : أعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ".(٢)

---

(١) المصدر السابق ص١٠ .

(٢) أخرجه البخارى (١٤٥/٦) ، ومسلم (٤٨٢٤) ، الترمذى (٣١٩٧) ، ابن حبان (٣٦٩/٢٥) ، أبو نعيم فى صفة الجنة (١١٤) والبيهقى فى البعث (١٦٣) وانظر فى تخريجه : الاسنى للقرطبى ج٢ ص١١ .

كذلك : فقد حجب عنا علم الروح وكيفيته مع علمنا بأن له التمييز وبه تدرك المعارف ، وهذه كلها مخلوقات لله تعالى فما ظنك بصفات رب العالمين سبحانه ؟ ".[1]

بهذه النصوص حدد القرطبي موقفه من مشكلة الصفات " بوجه عام "[2] وصفات " المعانى " أو الذات بوجه خاص .

وبقى أن نتعرف على مذهبه فى نوعين آخرين هما " الصفات الخبرية " ، "صفات الأفعال " إلا أننا نبدأ بالنوع الأخير .

القرطبى وصفات الأفعال :

صفات الأفعال هى تلك التى تشتق له سبحانه من أفعاله .

فلأنه – تعالى – خالق ورازق ومحيى ومميت فله الخلق والرزق والأمانة والاحياء .

وهذه الصفات لم يحدث بين الفرق خلاف حول وصف الله تعالى بها ، كما لم يحدث بينهم خلاف حول القول بحدوثها إلا ما شذت به الماتريديه حيث زعموا أنها قديمة وأرجعوها إلى صفة واحدة هى صفة " التكوين " وذلك على النحو السالف الذكر .

أما موضوع بحثنا " القرطبى " فقد وردت له عبارات قد يفهم منها – عند النظرة الأولى – تخبطه واضطرابه فى المسألة حيث جمع بين صفات الذات وصفات الأفعال وسوى بينهما فى " القدم " وهو – كما أسلفنا – اتجاه ماتريدى .

ومن هذه العبارات أو النصوص قوله السابق " لو كان اسم خالق ورازق ومحسن ومفضل ومعط وما أشبهه محدثا مستعارا لجاز أن يقال : يا رب الخالق

(١) الاسنى – المجلد الثانى ص١٠ – طبعة دار الصحابة بطنطا .
(٢) اثبات فى تشبيه وتنزيه فى غير تعطيل .

اغفر لى كما يقال : يارب العرش ارحمنى ، ولما لم يجز ذلك علم أن الاسم قديم غير محدث " .

فهو - وكما يدل عليه ظاهر النص - يعتبر صفات الأفعال من قبيل "الخلق" ، " الرزق " وغيرهما قديمة غير محدثة شأنها - فى ذلك - شأن صفات الذات وهذا - إن صح - فهو اضطراب سافر .

فهل نتسرع فنسجل على القرطبى تلك التهمة أخذاً بهذا الظاهر وحده أم نتمهل حتى نحكم المنهج العلمى الذى يحتم علينا - فى أبسط قواعده - أن لا نقف على رأى المفكر أو الباحث - فى مشكلة ما - من خلال نص معين دون غيره من النصوص التى تتحدث فى الموضوع ذاته وتعالج المشكلة بعينها ؟

أنا شخصياً أفضل الاتجاه الثانى وأرجحه وذلك لسبب بسيط وهو أن القرطبى له نصوص أخرى يعترف فيها لصفات الأفعال بالحدوث ولصفات الذات بالقدم وأن الأمر لا يمكن أن يكون إلا كذلك .

فهو يقول - تعليقاً على حديث " النزول " (١) . -

" حديث النزول نحمله عندنا على أحد معنيين :

إما على حذف مضاف كما رواه النسائى وغيره عن أبى هريرة وأبى سعيد رضى الله عنهما : قالا : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " إن الله عز وجل يمهل حتى يمضى شطر الليل الأول ثم يأمر مناديا يقول : هل من داع يستجاب له ؟ هل من مستغفر يغفر له ؟ هل من سائل يعطاه ؟ ..... فمعنى ينزل ربنا : ينزل ملك ربنا .

والمعنى الثانى : أن يكون نزول الله تعالى عبارة عن افضاله واحسانه وقربه من العبد قرب اكرام وقبول توبة وغفران .

---

(١) يريد حديث " ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا وينادى : ألا من مستغفر فاغفر له ، ألا من تائب فاتوب عليه ، ألا من سائل فأعطيه سؤله ، ألا من كذا ، ألا من كذا حتى تطلع الشمس " رواه النسائى وغيره .

ومنه قول الناس : نزل السلطان إلى الناس إذا عدل عليهم وخفض جناحه لهم فيكون من صفات " الأفعال " ولا سبيل إلى حمله على صفات " الذات " فإن الحديث فيه مصرح بتجدد النزول واختصاصه ببعض الأوقات والساعات ، والصفات التى تثبت للذات يجب اتصافها بالقدم وتنزيهها عن الحدوث والتجدد والاختصاص بالزمان ، فإن كل ما لم يكن فكان أو لم يثبت ثم ثبت فهو من قبيل الأفعال ، ويستحيل أن يكون الحادث المفتتح الوجود صفة لله تعالى - أى صفة ذات - فإنه يتعالى عن قبول الحوادث وكل قابل للحوادث فهو حادث " .(١)

هذا هو كلام القرطبى وتلك هى اعترافاته والتى نجملها فيما يلى :

١ - النزول من صفات " الأفعال " ولا يمكن أن يكون من صفات " الذات " .

٢ - والسبب فى ذلك : تجدده واختصاصه ببعض الأوقات والساعات .

٣ - صفات الذات يجب اتصافها بالقدم وتنزيهها عن الحدوث والتجدد والاختصاص بالزمان .

٤ - لا يمكن أن يكون الحال إلا كذلك ، لأن كل قابل للحوادث فهو حادث والله - تعالى - يستحيل عليه الحدوث .

٥ - إذن : النتيجة أو القاعدة : كل ما لم يكن فكان فهو من قبيل الأفعال ويستحيل أن يكون من صفات الذات .

تلك هى اعترافات القرطبى والتى أضيفا إليها قوله : " الحادثات المتجددات المختصة بالأوقات أفعال الله " وقوله " والحوادث لا تكون صفة ذات لله تعالى " .

وهى - بلا شك - اعترافات تعيد لمذهب القرطبى مصداقيته وتقضى على كل ما كان قد أثير حوله من تخبط أو اضطراب .

---

(١) الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج٢ ص٢٠٢ بتصرف .

لكن : ماذا عن النص الأول الذي يبدو فيه القرطبي وقد جمع بين صفات الذات والأفعال في القدم ؟ ماذا نقول فيه ؟ وكيف نوفق بينه وبين هذه النصوص ؟ وعلى أى أساس يكون هذا التوفيق ؟

فهل نقول : أنه كان غافلاً فانتبه ؟ ولا عجب فهو بشر والبشر يصيبُ ويخطىء؟

أم نقول : أنه كان قد تبنى رأى الماتريدى فى المسألة ثم رجع عنه إلى رأى الجمهور ؟

الواقع : لا هذا ولا ذاك ، بل الجمع والتوفيق - من وجهة نظرى - يكمن فى شىء آخر أراه فى فهم عبارات الرجل وحملها على وجهها الصحيح - أقصد على المعنى الذى قصد إليه وأراد - وكذلك معرفة السياق الذى ورد فيه النص والغرض الذى قيل من أجله .

ذلك أن القرطبى عندما يذكر فى صفات الأفعال ما يفيد أنها قديمة فإنما يقصد من ذلك معنىً محدداً فحواه :

أن ذلك الفعل متحقق له سبحانه أزلاً لا يستحيل عليه وجوده بمعنى أنه ان شاء أن يفعل فعل لا يمنعه مانع ولا يحول دونه صارف ، إذ هو قادر على ما يشاء ، وهو لا ينافى حدوثها فى نفسها ، أى حدوث تلك الصفات بحدوث معانيها وتحققها فى عالمنا .[1]

وبهذا يتم التوفيق بين كلامه السابق واللاحق ويبقى مذهب القرطبى فى المسألة هو مذهب الجمهور : صفات الذات قديمة بينما صفات الأفعال حادثة .

---

(١) وقد جاء ذلك من القرطبى فى سياق الرد على المعتزلة حين غلت فى النفى وقالت : كان الله فى أزله لا اسم له ولا صفة (انظر : الاسنى - المجلد الثانى ص٤) وانظر فى ذلك أيضا · الفرق بين الفرق للبغدادى ص١٠٧ .

ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نتعرف على :

منهجه في الصفات الخبرية :

وهى تلك الصفات التى طريق اثباتها هو النص الشرعى من كتاب وسنة ولا دخل للعقل فى اثباتها ، بل أنه يحيل نسبة هذه الصفات إلى الله تعالى لأنها تؤدى - إذا أخذت حرفيا - إلى التجسيم أو التشبيه .

وهى إما صفات ذات مثل الوجه واليدين والعين وأما صفات فعل مثل الاستواء والنزول والمجيىء وغيرها .[١]

وقبل أن نتعرف على الموقف التفصيلى لرأى القرطبى فى تلك الصفات فاننا نود أن نبين أن هذا الموقف قد انبنى عنده على " قاعدة كلية " أو " قانون عام " آمن به وجعله أساساً لمذهبه فى الصفات .

هذا القانون وتلك القاعدة يقومان على مبدأ التنزيه المطلق لله عز وجل والارتفاع به عن مماثلة الحوادث .

فهو يقول " اعلم أن الحق سبحانه مخالف للحوادث لا يشبهه شىء ولا يشبه شيئاً من الحوادث بل هو منفرد عن جميع المخلوقات ليس كمثله شىء " .[٢]

وعندما ذكر " الاستواء " فى قول الله تعالى " ثم استوى إلى السماء " [٣] فقد قال القرطبى معقباً " والقاعدة فى هذه الآية ونحوها منع الحركة والنقلة " .[٤]

وفى السياق نفسه يقول يقول :

---

(١) انظر : الأسماء والصفات للبيهقى ص١١٠ مطبعة السعادة بمصر .
(٢) الاسنى - المجلد الثانى ص٢٠ .
(٣) من الآية ٢٩ من سورة البقرة .
(٤) الجامع : ج١ ص١٧٧ طبعة دار الكتب العلمية بيروت .

ولا يجوز وصف الله عز وجل بالجوارح والأبعاض " [1] وذلك فى سياق بيانه لمثل قوله سبحانه " ويبقى وجه ربك " [2] ومثل قوله " يد الله فوق أيديهم " [3] وقوله " تجرى بأعيينا " [4] وقوله " ولتصنع على عينى " [5] إلى آخر تلك الآيات .

ونجد عند الامام القرطبى أقصى درجات التنزيه عندما نراه يتحدث فى صفات الله تعالى بوجه عام فيقول :

" والذى يعتقد فى هذا الباب :

أن الله جل اسمه – فى عظمته وكبريائه وملكوته وحسنى أسمائه وعلىّ صفاته – لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبَّه به ، وما جاء مما أطلقه الشرع على الخالق والمخلوق فلا تشابه بينهما فى المعنى الحقيقى إذ صفات القديم جل وعز بخلاف صفات المخلوق ، إذ صفاتهم لا تنفك عن الأغراض والأعراض وهو تعالى منزه عن ذلك ، وكفى فى هذا قوله سبحانه " ليس كمثله شىء " .

وقد قال بعض العلماء المحققين : التوحيد اثبات ذات غير مشبهة للذوات ، ولا معطلة عن الصفات " .[6]

وينبه إلى خطورة الزلل فى هذا الباب ، كما ينعى على المخالفين من فرق المتكلمين سواء من بالغ منهم فى النفى فعطل أو غالى فى الاثبات فشبهه والحد فيقول :

---

(١) الاسنى ص٤١ .
(٢) من الآية ٢٧ من سورة الرحمن .
(٣) من الآية ١٠ من سورة الفتح .
(٤) من الآية ١٤ من سورة القمر .
(٥) من الآية ٣٩ من سورة طه .
(٦) الجامع : ص٨ ج١٦ .

" والكلام فى هذا الباب من أعظم أركان الدين فقد غلت طائفة فى النفى فعطلته ، وغلت طائفة فى الاثبات فشبهت وألحدت .

فأما الغلاة فى النفى فقالوا : الاشتراك فى صفة من صفات الاثبات يوجب الاشباه ، وزعموا أن القديم سبحانه لا يوصف بالوجود بل يقال : إنه ليس بمعدوم .

وكذلك لا يوصف بأنه قادر عالم حى مريد بل يقال : أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، وهذا مذهب أكثر الفلاسفة والباطنية .

وأما الغلاة فى الاثبات : فاعتقدوا ما يلزمهم القول بمماثلة القديم سبحانه بالحوادث ، فإنهم أثبتوا له الصورة والجوارح والاختصاص بالجهات والأقطار حتى أن الهشاميه [1] من غلاة الرافضة [2] زعموا أن معبودهم سبعة أشبار بشبر نفسه ، وقالت الكرافية [3] أنه جسم .

وقد بالغ بعض أهل الأهواء فقال : انه صورة على صورة الإنسان ثم اختلفوا ، فمنهم من قال : أنه على صورة شيخ أشمط الرأس [4] واللحية .

---

(١) احدى فرق الرافضة تنسب إلى زعيم لهم هو : هشام بن عمرو الفوطى .
وقد اشتهرت تلك الفرقة بفضائح منها :
- تحريمهم على الناس أن يقولوا : حسبنا الله ونعم الوكيل .
- منعهم الناس من أن يقولوا : ان الله تعالى ألف بين قلوب المؤمنين .
- قولهم : أن فلق البحر وقلب العصا حية وانشقاق القمر لا يدل على صدق الرسول فى دعوى الرسالة .
- قولهم : بتكفير من قال ان الجنة والنار مخلوقتان .
- كذلك من فضائحهم قول زعيمهم : أن الأمة إذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت إلى الامام ، وإذا عصت وفجرت وتمردت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لأحد فى تلك الحال .
انظر فى تلك الفضائح وغيرها : الفرق بين الفرق ص ٩٦ - ٩٩ . تحقيق طه عبد الرؤف سعد - الناشر : مؤسسة الحلبى وشركاه بالقاهرة ، مقالات الإسلاميين للأشعرى ج١ ص١٣١ - ١٣٢ تحقيق محمد محى الدين - مكتبة النهضة .
(٢) سموا كذلك لرفضهم امامة زيد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب حتى قال لهم "رفضتمونى " ومن يومئذ سموا رافضة (الفرق بين الفرق ص٢٥) .
(٣) سبق التعريف بهم وبمبادئهم .
(٤) (الشمط) بفتحتين : بياض شعر الرأس يخالط سواده (مختار الصحاح ص٣٦٩ مادة شمط) .

ومنهم من قال :

إنه على صورة شاب امرد [١] جعد [٢] قطط [٣] .

ومنهم من قال : أنه مركب من لحم ودم .

ومنهم من قال انه على قدر مسافة العرش لا يفصل من أحدهما عن الآخر شىء تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً " .[٤]

وبعد أن ينزه البارى عما قاله المارقون يرد عليهم بما لا يبعد كثيراً عما قاله المتكلمون فى هذا الباب فيقول :

" لو كان البارى تعالى مقدراً بقدر ، مصوراً بصوره ، متناهيا بحد ونهاية ، مختصا بجهة ، متغيرا بصفة حادثة فى ذاته ، لكان حادثاً مختصاً ، واختصاصه بما اختص به من مقدار وشكل يستدعى مخصصاً ، ولو استدعى مخصصا لكان مفتقراً حادثا ، وإذا بطل هذا صح أنه بلا حد ولا نهاية وأنه قائم بنفسه على معنى أنه مستغن عن مكان يقله أو جسم يحله أو غير يستعين به ، لا تتغير أوصافه فى نفسه بفعله وتركه " .[٥]

هذه هى أقوال القرطبى وتلك هى عباراته والتى تحمل أسمى معانى التنزيه والاجلال والاكبار للخالق سبحانه ، وقد كانت هذه الكلمات - كما أسلفت - بمثابة القانون العام والقاعدة الكلية التى انطلق منها القرطبى نحو بناء مذهبه فى الصفات

---

(١) يقال : غلام أمرد - أى بين المرد ، ويقال : رملة مرداء للتى لا نبت فيها ، غصن أمرد . لا ورق عليه (انظر : مختار الصحاح مادة : مرد) .
(٢) يقال : شعر جَعْد أى بين الجعودة ، والجعد الكريم .
(٣) قَطَّ الشىء : قطعه عرضاً وبابه : رد . م ض ص٥٦٨ .
(٤) الاسنى - ج٢ ص٢٠ .
(٥) المصدر السابق ص٢١ .

بوجه عام والصفات الخبرية بوجه خاص ، فجاء رأيه فى كل صفة من تلك الصفات امتدادا لتلك القاعدة وتطبيقا لذلك القانون [1] ، وذلك كما يتضح من العرض التالي :

١ - المجيىء والنزول :

عندما قال الرسول - صلى الله عليه وسلم - " ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا " الحديث " فقد رفض القرطبى اتجاه من أخذوا بظاهر النص وفسروه تفسيراً حرفياً .

ولذلك رأيناه يقول :

" أجمع المسلمون [2] على أن النزول غير محمول على الاتصال والانتقال والاستقرار والزوال وشغل مكان وتفريغ مكان " .[3]

وإذا لم يحمل " النزول " على ما ذكر فعلام يحمل ؟

يجيب القرطبى " النزول نحمله عندنا على أحد معنيين : اما على حذف مضاف ، فمعنى ينزل ربنا : ينزل ملك ربنا .

والمعنى الثاني : أن يكون نزول الله عبارة عن أفضاله واحسانه وقربه من العبد قرب اكرام وقبول توبة وغفران " .[4]

وعندما قال الله تعالى : " هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة " .[5]

---

(١) ولا يناقض ذلك توقفه فى بعض الصفات وعدم قدرته على الجزم برأى فيها - كما ستقف عليه - فقد كان ذلك من القرطبى مبالغة منه فى تطبيق تلك القاعدة وليس خروجاً عليها كما يتوهم .

(٢) التعبير " بالاجماع " على الرغم من وجود المخالف دليل على أن هؤلاء - فى نظر القرطبى كما هو فى نظرنا أيضا - لا يعتد بهم ولا يعبأ بقولهم .

(٣) ، (٤) الاسنى ج٢ ص٢٠١ بتصرف .

(٥) من الآية ٢١٠ من سورة البقرة .

فقد قال القرطبى :

" ولا يجوز أن يحمل هذا وما أشبهه مما جاء فى القرآن [١] والخبر على وجه الانتقال والحركة والزوال لأن ذلك من صفات الاجرام والأجسام ، وتعالى الله الكبير المتعال ذو الجلال والاكرام عن مماثلة الأجسام علواً كبيراً " .[٢]

٢ - الاستواء :

عندما ذكر " الاستواء " فى قول الله تعالى " ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شىء عليم " .[٣]

فقد قال القرطبى " القاعدة فى هذه الآية ونحوها منع الحركة والنقلة " .[٤]

لكن : إذا كانت الحركة - مضافة إلى الله تعالى ممنوعة ، والنقلة بالنسبة له سبحانه محالة فبم يفسر " الاستواء " ؟ فى الآية وعلى أى وجه يحمل ؟

يجيب القرطبى " هذه الآية من المشكلات ، والناس فيها وفيما شاكلها على ثلاثة أوجه :

قال بعضهم : نقرؤها ونؤمن بها ولا نفسرها [٥] وإليه ذهب كثير من الأئمة ، كما روى عن " مالك " رحمه الله أن رجلاً سأله عن قوله تعالى " الرحمن على العرش استوى " [٦] فقال مالك : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وأراك رجل سَوْء أخرجوه .

---

(١) من أمثال قوله تعالى " وجاء ربك " (الفجر ٢٢) فالقول فيه هو القول والاتجاه فى حمله هو الاتجاه .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ج٣ ص١٩ دار الكتب العلمية .

(٣) من الآية ٢٩ من سورة البقرة .

(٤) الجامع : ج١ ص١٧٧ .

(٥) وهو اختيار " السلف " .

(٦) الآية ٥ من سورة طه .

وقال بعضهم : نقرؤها ونفسرها على ما يحتمله ظاهر اللغة وهذا قول المشبهة .

وقال بعضهم : نقرؤها ونتأولها ونحيل حملها على ظاهرها " .(١)

وإذا كانت الأقوال - هكذا - ثلاثة ، فقد اختار القرطبى - وانطلاقاً من القاعدة التى قعدها - أقربها إلى التنزيه وأبعدها عن التشبيه فناصر رأى الفريق الثالث وأول الاستواء " بالارادة والقصد " وقال " قوله تعالى : ثم استوى إلى السماء - أى عمد إلى خلقها وقصد لتسويتها " .(٢)

وفى " الاسنى " للقرطبى " والاستواء إلى السماء هو القصد إلى خلق السماء " .(٣)

لكن : إذا كان هذا هو اتجاهه فى التعامل مع الاستواء المذكور وتأويله له فإنه يبدو أن هذا الاتجاه كان خاصا بتلك الآية الكريمة ولا يتعداه إلى استواء آخر ذكر فى آية أخرى ، حيث وجدناه ينتحى - فى الآية الكريمة " الرحمن على العرش استوى " نحواً آخر ويتبنى رؤية أخرى (٤) وان كانت تلك الرؤية - كسابقتها - لا تخرج عن القاعدة التى اختارها والمنهج الذى ارتضاه .

وهذا المنحى الجديد هو إيثار " التوقف " والاحجام عن تأويل الاستواء بوجه

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ج١ ص١٧٦ دار الكتب العلمية بيروت .
(٢) المصدر السابق ج١٥ ص٢٢٤ ، ج١ ص١٧٦ .
(٣) المصدر السابق ج٢ ص١٢٨ .
(٤) ولا يقال : كيف ؟ أليس الاستواء هو الاستواء ؟ لأنا نقول : بل فرق بين استواء واستواء ، فرق بين استواء عدى " بإلى " كما فى الآية الأولى " ثم استوى إلى السماء " وبين استواء عدى " بعلى " كما فى الآية الثانية " الرحمن على العرش استوى " وما يقال هنا قد يتعذر هناك والأمر هنا كذلك .

أو بآخر من وجوه التأويل وذلك على الرغم من كثرة الآراء والاتجاهات التى قيلت فى تأويل تلك الصفة وتفسيرها والتى وصل بها القرطبى إلى الأربعة عشر رأياً واتجاهاً ذكرها كلها ولم يجزم بواحدة منها وإن كان قد رجح احداها وذلك كما يتضح من العرض التالى :

يقول القرطبى – مبينا اختلاف الناس فى الاستواء – " والمحفوظ من ذلك الدائر بين أهل العلم عشرة أقوال :[1]

الأول : قول الشيخ أبى الحسن الأشعرى – رضى الله عنه – فقد قال :

أثبته مستوياً على عرشه [2] وأنفى كل استواء يوجب حدوثه ، فجعل الاستواء فى هذا القول من مشكل القرآن الذى لا يُعلم تأويله على التفصيل .

والثانى : قوله أنه فعل فى العرش فعلاً سمى نفسه مستوياً .[3]

والثالث : ذهبت إليه طائفة من الناس ، وهو أن الاستواء صفة فعل ، وهذا هو القول الذى قبل هذا أو دونه بيسير .

والرابع : أن الاستواء بمعنى العلو بالعظمة والعزة وأن صفاته تعالى أرفع من صفات العرش على جلالة قدره .

والخامس : أنه سبحانه قهر العرش على عظمته واتساع جرمه فتضمن ذلك القهر والغلبة لما كان من دونه وهذا قول أبى المعالى رضى الله عنه ومن ذهب مذهبه .

والسادس : أنه سبحانه مستوٍ على العرش بذاته من غير تحديد ولا تمكين فى مكان .

---

(١) سترى أنه قد وصل بتلك الآراء إلى الأربعة عشر قولاً وليس عشرة أقوال كما ذكر .

(٢) فجعل الاستواء بهذا من صفات الذات وليس كذلك بل هو من صفات الأفعال وهو الذى عليه الجمهور .

(٣) وبهذا جعله من صفات الأفعال وهو الصحيح .

والسابع : قول " القدرية " أنه قدر على العرش .

والفـرق بين هـذا القـول وقـول " أبى المعـالى " رضى الله عنه أن قـول أبى المعالى تحصل منه صـفـة فعل وهو " القـهر " وقـولهم يخـرج منه صـفـة ذات وهى " القدرة " .

والثامن : قول " المجسمة " أنه سبحانه على العرش بمعنى استقرار الكائن فى المكان سبحانه وتعالى عن ذلك .

والتـاسع : قـول لقـوم لا يلتـفت اليـهم قالوا : المراد بالآية " الملك " والمعنى : الرحمن على الملك مستو بمعنى غالب وقاهر ، وهو عندى قريب ممن يقول : استوى بمعنى استعلى ....

قلت : الاستواء بمعنى القهر والغلبة فيه نظر ، وذلك ان الله سبحانه لم يزل قاهراً عزيزاً غالباً مقتدراً ، وقوله " ثم استوى إلى السماء " يقتضى استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما قالوه .

وكذلك إذا روعى هذا المعنى فى أن العـرش بمعنى الملك وأن الله عـز وجل لم يزل ملكاً مالكاً بطل فتأمله .

والقـول العـاشـر من الأقـوال : أن الوقـف على " عـلا " [1] والعـرش كـلام مستأنف ....

وقول حادى عشر : رواه محمد بن مروان عن الكلبى عن أبى صالح عن ابن عباس فى قوله " ثم استوى على العرش " [2] يقول : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد فصاروا عنده سواء .

---

(١) علا : فعل ماض من " العلو " فيكون المعنى : إن الله عز وجل قد علا ، ولكن السياق – من وجهة نظرى وكذا عجز الآية لا ينسجمان مع هذا التأويل .

(٢) من الآية رقم ٢ من سورة الرعد .

وعن ابن عباس فى قوله " ثم استوى على العرش " يقول : استقر على العرش ، ويقال : امتلأ به ، ويقال قائم على العرش وهو السرير " .[1]

لكن القرطبى يبطل هذا القول ويستبعد صدور مثله عن الصحابى الجليل " ابن عباس " ويحتج لذلك بأمرين :

الأول : ما اشتهر به رواته من الكذب والتدليس فى عصرهم وبين أقوامهم وأنهم كانوا لذلك لا تقبل رواياتهم ولا يحتج بها .[2]

والثانى : ما ذكره - نقلا عن البيهقى " كيف يجوز أن يكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عباس ثم لا يرويها ولا بعضها أحد من أصحابه الثقات الاثبات مع شدة الحاجة إلى معرفتها ؟ " .[3]

كما يفند قول من فسر الاستواء باستواء الخلائق عنده سبحانه فيقول :

" وأما استوى على العرش بمعنى استوى عنده الخلائق ففيه ركاكة ومثله لا يليق بابن عباس " ويضيف " وإذا كان الاستواء بمعنى استواء الخلائق فأين المعنى فى قوله " استوى على العرش " ؟

وبعد أن يبين القرطبى أن المعنى - على هذا التأويل - لا يستقيم [4] يعود ليستكمل ذكر بقية الأقوال فى المسألة ويصل إلى :

---

(١) الاسنى ج٢ ص١٢٩ .

(٢) يقول القرطبى فى ذلك :
" وأبو صالح والكلبى ومحمد بن مروان كلهم متروك عن أهل الحديث ولا يحتجون بشىء من رواياتهم " الاسنى ج٢ ص١٣٠ .

(٣) المصدر السابق والصحيفة .

(٤) وتفنيد القرطبى لبعض الاتجاهات فى تفسير الاستواء وسكوته عن البعض لا يعنى أنه يقبل بهذا البعض المسكوت عنه أو يعفيه من النقد ، فهو - كما أسلفت - لا يقول بتأويل أو بآخر بل يؤثر " التوقف " ويتخذه مذهباً مع الجزم بأنه ليس كاستواء البشر .

القول الثاني عشر : والذي يؤول " الاستواء " بمعنى العلو بالغنى عن العرش .

لكنه يبطل هذا القول ويقول " وهذا فاسد لأن العرب تقول : استغنيت عن الشيء ولا تقول : استغنيت على الشيء .

ولأنه لو كان بمعنى الاستغناء لأدى إلى أن يكون إنما استغنى بعد خلق العرش ، ولما كان البارى موصوفاً بأنه لم يزل غنياً عن العرش دل على بطلانه ولأنه لو كان كذلك لم يكن لتخصيص العرش بالذكر فائدة إذ هو غنى عن الأشياء كلها .

وقول ثالث عشر : ان المراد بالاستواء انفراده " بالتدبير " إذ قد استوى له جميع ما خلقه لعدم من يشاركه .

وهذا غير صحيح أيضا لأنه يقال : انفرد بكذا ولا يقال : انفر دعلى كذا .

ثم انه يؤدى إلى أنه لم يكن منفردا بالتدبير حتى خلق العرش ، وهذا فساده يغنى عن جوابه .

وقول رابع عشر : أن المراد بالعرش " جملة المملكة " وهذا غير صحيح أيضا لقوله تعالى " وترى الملائكة حافين من حول العرش " [١] وما كان حول العرش فهو خارج عنه .

فلو كان العرش جملة المملكة لأدى ذلك إلى أن يكون الملائكة وغيرها خارجة عن جملة المملكة ، وهذا فساده يغنى عن جوابه مع ما جاء فى الاخبار بأنه السرير .

ويوضح فساده قوله تعالى - اخبارا عن سليمان عليه السلام - " أيكم يأتينى بعرشها " [٢] أى السرير دون بقية مملكتها .

(١) من الآية ٧٥ من سورة الزمر .
(٢) من الآية ٣٨ من سورة النمل .

وقوله تعالى " ورفع أبويه على العرش " [1] أى السرير دون بقية مملكته ، فدل على ما قلناه " .[2]

تلك هى أقوال المتكلمين فى صفة " الاستواء " وهذه هى اتجاهاتهم - كما ذكرها القرطبى فكيف يراها الرجل ؟ وهل يقول بأحدها أو يرجح ؟ وما هو رأيه الشخصى فى هذا الخلاف ؟

على ذلك يجيب القرطبى عندما يقول :

" وأظهر هذه الأقوال - وان كنت لا أقول به ولا أختاره - ما تظاهرت عليه الآى والأخبار ان الله سبحانه على عرشه - كما أخبر فى كتابه وعلى لسان نبيه - بلا كيف ، بائن عن جميع خلقه ، هذا جملة مذهب السلف الصالح فيما نقل عنهم الثقات " .[3]

فهو - كما ترى - لا يقول بواحد منها ولا يختاره ولا تمثل عنده - باستثناء مذهب السلف - أى وزن أو ثقل ، وهذا لا معنى له إلا " التوقف " . وعدم القدرة على أن يجزم برأى أو نقيضه مع الاحتفاظ للبارى بما يناسب ألوهيته ويليق بجلال عظمته وتلك هى خلاصة رأيه فى تلك الصفة " صفة الاستواء " .

٣ - الوجه :

لما قال الله تعالى " ويبقى وجه ربك " [4] وقال " كل شىء هالك إلا وجهه " [5] فقد اختلف المتكلمون فى تحديد معنى " الوجه " ونسبته من الذات .

---

(١) من الآية رقم ١٠٠ من سورة يوسف .
(٢) الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج٢ ص١٣١ طبعة دار الصحابة بطنطا (بتصرف) .
(٣) المصدر السابق ص١٣٢ .
(٤) من الآية ٢٧ من سورة الرحمن .
(٥) من الآية ٨٨ من سورة القصص .

فأثبته الأشعرى – فى أحد قوليه – والاسفراينى[1] والسلف : صفة ثبوتية زائدة على الذات .[2]

وفى قول آخر له – ووافقه الباقلانى – أن المراد بالوجه " الوجود " .

لكن القرطبى يرفض القول الأول للأشعرى ويرى فيه اضطراباً واضحاً .

ومن ثم : فقد اختار القول الثانى ففسر الوجه بالوجود والذات .

وعليه : فمعنى الآية " ويبقى وجه ربك " أى ذاته عبر عنه بالوجه مجازا إذ الوجه أشرف الأعضاء وأظهرها .

يقول القرطبى فى ذلك :

" اختلف الناس فى تأويل الوجه المضاف إلى الله تعالى فى القرآن والسنة .

فقال الحذاق ذلك راجع إلى " الوجود " والعبارة عنه بالوجه من مجاز الكلام إذ كان الوجه أظهر الأعضاء فى الشاهد وأجلها قدراً " .[3]

ويقول " قوله تعالى : ويبقى وجه ربك أى ويبقى " الله " فالوجه عبارة عن ذاته سبحانه .

---

(١) أبو اسحاق ابراهيم بن محمد بن ابراهيم بن مهران الاسفراينى من أئمة المذهب الأشعرى ، نشأ فى اسفراين وتوفى سنة ٤١٨هـ ، من أشهر كتبه : التبصير فى الدين (انظر : طبقات السبكى ج٣ ص١١١ المطبعة الحسينية ١٣٢٤هـ) .

(٢) انظر : شرح المواقف للجرجانى ج٨ ص١١١ مطبعة السعادة ١٩٠٧م ، الابانة للأشعرى ص٣٥ المطبعة المنيرية بمصر ، أساس التقديس للرازى ص١١٤ مكتبة مصطفى الحلبى ، شرح الطوالع ص١٨٤ – المطبعة الخيرية بمصر ، ابكار الأفكار ص٣٩٦ .

(٣) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج٢ ص٨٣ وانظر فى ذلك أيضاً للقرطبى : للجامع لأحكام القرآن ج٢ ص٥٨

قال الشاعر :

قضى على خلقه المنايا ∴ فكل شيء سواه فانى

وهذا الذى ارتضاه المحققون من علمائنا " ابن فورك " [1] ، " أبو المعالى " وغيرهم .

وقال ابن عباس : الوجه عبارة عنه كما قال " ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام " .

وقال أبو المعالى : وأما الوجه فالمراد به عند معظم أئمتنا وجود البارى تعالى " .[2]

وفى " الجامع " للقرطبى " قال حذاق المتكلمين [3] فى قوله تعالى : ويبقى وجه ربك إنها عبارة عن الذات .[4]

هذا هو الاتجاه المختار عند القرطبى فى تأويل تلك الصفة .

ونحن – من جانبنا – نرى أن تأويل الوجه " بالوجود والذات " وهو اختيار القرطبى أولى من الاتجاه القائل بأنه صفة زائدة على الذات وهو أحد قولى الأشعرى واختيار الاسفراينى .

ذلك أن اثبات " الوجه " صفة زائدة على الذات يجعل معنى الآية " كل شيء هالك إلا وجهه " من الدقة والصعوبة بمكان .

---

(١) أحد المدققين والأعلام فى علم الكلام وعنه نقل القرطبى كثيراً .
(٢) الأسنى ج٢ ص٨٣ وانظر فى ذلك أيضا الجامع ج١٧ ص١٠٨ .
(٣) وفى مقابل هذا التعبير " حذاق المتكلمين " نجد القرطبى قد أشار إلى الاتجاه الآخر فى تأويل " الوجه " بعبارة تحمل معانى الضعف وعدم القبول وذلك حين يقول " وقال البعض : تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجبه العقول من صفات القديم " (الجامع : ج٢ ص٥٨) .
(٤) الجامع : ج٤ ص٣٠ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت ، الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج٢ ص٨٣ – ٩٢ طبعة دار الصحابة بطنطا .

إذ يصير المعنى : كل شيء هالك إلا تلك الصفة فيلزم هلاك باقي الصفات بل الذات لعموم المستثنى منه وذلك لا يستقيم .

كذلك لا يستقيم هذا التأويل مع قول الله تعالى " كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك " .

إذ يصير المعنى كل من عليها فان إلا تلك الصفة ، فيلزم فناء باقي الصفات وذلك أيضا لا يستقيم ، فإن " الموصوف بالبقاء عند تعرض الخلق للفناء هو وجود الباري تعالى " [1] وذاته وليس صفة من صفاته .

إذن : لا مفر من الأخذ برأى القرطبي في المسألة وتأويل الوجه بذاته سبحانه لأن هذا الرأى يتفادى ما في قول الأشعرى من إشكالات ، وفي الوقت نفسه لا يتنافى مع قضية التنزيه بل ينسجم معها وهو جل اهتمام القرطبي .[2]

ولا يقال : لكن هذا الاتجاه – أيضا – لا يخلو من خلل ولا يسلم من النقد ، إذ بناؤه على ذكر الصفة وإرادة الموصوف وهو غير معهود .

لأنا نقول : ليس يمتنع أن تذكر الصفة ويراد بها موصوفها " كما يقال : رأيت علم فلان اليوم ونظرت إلى علمه ويريد بذلك رأيت العالم ونظرت إلى العالم ، وكذلك إذا ذكر الوجه هنا والمراد من له الوجه أي الوجود " أو الذات .[3]

---

(١) الجامع : ص١٠٨ ج١٧ .

(٢) ولذلك لا تعجب إذا رأينا كبا المحققين من علماء الكلام وقد أخذوا به ، كما أخذ به " الفنارى " في حاشيته على شرح المواقف للجرجاني .
فقد قال – بعد ذكر الآراء في الوجه – " والصواب أن يكون مجازاً عن الذات وعن جميع الصفات " (حاشية الفنارى على شرح المواقف ج٨ ص١١١) .
كما أخذ به " الجرجاني " في شرحه المذكور فقد قال :
" والصحيح : أن يتجوز بالوجه عن الذات وجميع الصفات ، فإن الباقي – يشير إلى قوله تعالى " ويبقى وجه ربك " – هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق " .
الجرجاني : شرح المواقف ج٨ ص١١١ بتصرف – مطبعة السعادة ١٩٠٧م .

(٣) القرطبي : الجامع ج٢ ص٥٨ ، وانظر في ذلك : الأسنى ج٢ ص٨٣ .

٤ - اليد :

لما قال الله تعالى " يد الله فوق أيديهم " (١) ، وقال " ما منعك أن اسجد لما خلقت بيدى " (٢) .

فقد أثبت " الأشعرى " صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات (٣) وعليه السلف وإليه ميل القاضى .(٤)

ففى " الابانة " للأشعرى :

" فإذا سئلنا : أتقولون أن لله يدين ؟ قيل : نقول ذلك ، وقد دل عليه قوله عز وجل " يد الله فوق أيديهم " وقوله عز وجل " لما خلقت بيدى " .(٥)

أما الامام القرطبى : فانه يرفض هذا القول للأشعرى ومن تبعه ، ويرى أن " اليد " - وان وضعت فى اللغة للجارحة إلا أن حملها على ذلك المعنى فى حق الله متعذر .(٦)

كما أنه يرفض ما ذهب إليه البعض من أن اليد فى الآية مجاز عن " النعمة " ويرى هذا القول فى غاية الضعف إذ لا يناسب نسبة الخلق إلى اليد .

كذلك يرفض القرطبى ما اختاره البعض من أن لفظ " بيدى " فى الآية " زائد " ويرى هذا الاتجاه فى غاية الركاكة .

---

(١) من الآية رقم ١٠ من سورة الفتح .
(٢) من الآية رقم ٧٥ من سورة ص .
(٣) انظر : شرح المواقف جـ٨ ص١١١ ، الابانة للأشعرى ص٣٥ - ٣٩ مكتبة الخانجى ١٩٥٥م .
(٤) انظر : أصول الدين للبغدادى ص١١٠ طبعة استانبول ١٩٢٨م ، الجام العوام للغزالى ص٦٣ - المطبعة المنيرية بالقاهرة ، أساس التقديس للرازى ص١٢٣ وما بعدها مكتبة مصطفى الحلبى بالقاهرة ١٩٣٥م .
(٥) الإبانة ص٣٦ مكتبة الخانجى بالقاهرة .
(٦) ومن حق القرطبى هنا أن نسجل له استقلالية الرأى وذاتية الفكر والاتجاه ، ونضم هذا السياق إلى ما يماثله فى السياق لنخرج من كل ذلك بنتيجة مفادها :
عمق الجانب الكلامى فى فكر القرطبى وأصالته .

اذن : فما هو رأى القرطبى فى المسألة ؟

انه يرى – متابعاً بعض المتكلمين – أن اليد مجاز عن " القدرة " كما هو شائع فى الاستعمال ويقول " يد الله فوق أيديهم " قدرة الله فوق قدرتهم ، ويدل عليه : أن الخلق لا يقع إلا بالقدرة بالاجماع ". [1]

إلا أننى أرى أن هذا الرأى – وإن كان علامة واضحة على استقلال الرأى ، ودليلاً على التجرد والحياد الذى يتمتع به القرطبى فى كثير من آرائه واتجاهاته – إلا أنه – من وجهة نظرى – ليس سديداً ولا يخلو من خلل .

لأنه – وإن استقام – فى الظاهر – مع بعض النصوص مثل " يد الله فوق أيديهم " فإنه لا يستقيم مع البعض الآخر مثل قوله تعالى " ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى " فإنه – والحالة هذه – لا يظهر وجه تثنية اليد ، اللهم إلا أن يقال : إن المعنى " بقدرة تامة " أو كاملة ، وليس عليه دليل. [2]

٥ – العينان :

لما قال الله تعالى " تجرى بأعيينا " [3] وقال " ولتصنع على عينى " [4] وقال " فإنك بأعيينا " [5] وقال " واصنع الفلك بأعيننا " [6] .

فقد قال " الأشعرى " – تارة – أنه صفة زائدة على سائر الصفات ، وتارة : أنه البصر. [7]

---

(١) القرطبى : الجامع ج١٥ ص١٤٨ .
(٢) انظر : حاشية الفنارى على شرح لالمواقف ج٨ ص١١٢ مطبعة السعادة ١٩٠٧م .
(٣) من الآية ١٤ من سورة القمر .
(٤) الآية ٣٩ من سورة طه .
(٥) من الآية ٤٨ من سورة الطور .
(٦) من الآية ٣٧ من سورة هود .
(٧) انظر : الابانة ص٣٥ ، الشامل لامام الحرمين ص٥٥٦ ط ١٩٥٠م ، أساس التقديس ص١٢٠ ، شرح المقاصد ٢ ج ص١٣١ .

أما الامام القرطبى : فإنه ينحو نحو آخر .

إنه يعدد المعانى المستعملة فى العين كما جاء بها اللسان العربى ثم يناقشها ويرجح بينها ليخرج فى النهاية برأى يبعد قليلاً أو كثيراً عما رآه الأشعرى .

ومن هذه المعانى كما ذكرها القرطبى :

– المشاهدة والرؤية .

وذلك كقول القائل : أنت على عينى أى بمشاهدة منى ومرأى .

– الحفظ والكلاءة :

وذلك كقول القائل : أنت بعين الملك أى فى حفظه وكلاءته .

– وقد تطلق ويراد بها " الجودة " .

وذلك كقول القائل : هذا عين مالى أى جيده والمختار منه .

– وقد يراد بها " الدلالة " .

وذلك كقولنا : هذا عين الركب أى دليله .

– وقد تطلق ويراد بها " الجارحة " وذلك واضح .

وبعد أن يذكر القرطبى هذه المعانى " للعين " يتبعها بتعقيب يقول فيه :

" وإذا كان لفظ العين مشتركاً بين هذه المعانى المختلفة ، وكان وصف الله تعالى بالجارحة مستحيلاً وجب أن يكون محمولاً على بعض هذه المعانى " .(١)

وما هى تلك المعانى يا ترى التى يمكن حمل " العين " فى الآيات المذكورة عليها ؟

---

(١) الأسنى ج٢ ص٨١ .

يجيب القرطبى " قوله تعالى : واصنع الفلك بأعيننا ، أى بحفظنا وكلائتنا وعلى مرأى منا ومشهد فاحتمل المعنيين .

وكذلك قوله " ولتصنع على عينى " يحتمل الأمرين ، فأما قوله تعالى " تجرى بأعيننا " فقيل ذلك فيه أيضا [١] .

ومعنى هذا : أنه يرى أن لفظ العين فى تلك الآيات – وأمثالها – مؤول بأحد معنيين :

فإما " الحفظ والكلاءة " وإما " الرؤية " ، ويعلل للمعنى الثانى بقوله " فعبر عن الرؤية بالأعين لأن الرؤية تكون بها " .[٢]

ولا يقال : لكن مع هذا الحمل لا يظهر وجه الجمع فى العين ، لأن القرطبى يدفع هذا بقوله " جمع الأعين للعظمة لا للتكثير [٣] كما قال تعالى " فنعم القادرون "[٤] ، " فنعم الماهدون " [٥] ، " وإنا لموسعون " [٦] إذ لا وجه للجمع فى كل ذلك إلا هذا أى العظمة " [٧] .

وهكذا : يستبين لنا من خلال هذا العرض الموجز لبعض الصفات والذى حرصت فيه على إبراز رأى القرطبى مقارناً برأى غيره من المتكلمين أمران مهمان :

الأمر الأول : أن القرطبى – وكما دلت عليه آراؤه – لديه استقلال فى التفكير وذاتية فى البحث ، وأن آراءه – وان اتفقت فى قليل أو كثير مع آراء من سبقوه

(١) نفس المصدر السابق .
(٢) الجامع ج٩ ص٢١ .
(٣) وهو جواب نلمس فيه – على وجازته – قوة وعمقاً يدلان على عبقرية القرطبى وطول باعه فى أساليب الجدل وطرقه وهو جل عمل المتكلم .
(٤) من الآية ٢٣ من سورة المرسلات .
(٥) من الآية ٤٨ من سورة الذاريات .
(٦) من الآية ٤٧ من سورة الذاريات .
(٧) الجامع ج٩ ص٢٢ .

لاسيما الأشاعرة – لكن لها – على أى حال – ملامحها الأصلية وسماتها المتميزة التى ترتفع بصاحبها من مجرد تابع مقلد إلى مستوى متكلم مبدع .

الأمر الثانى : أن منهج القرطبى فى الصفات يقوم على أساس معين ، وينبع من منطلق خاص ، ذلك هو تنزيه البارى سبحانه عن أن يتصف بالنقائص أو يكون محلاً للحوادث .

وهو – من هذا المنطلق – لم يقل برأى المشبهة فى الصفات فيجعل الله مثل خلقه ، كما لم يقل برأى المعتزلة في المسألة فيعطل الله عن صفات جلاله ونعوت كماله ، وإنما يتبع منهجاً وسطاً يقوم على مراعاة جانبى التنزيه والتشبيه [١] . الأمر الذى لا أملك معه إلا أن أعلن تأييدى لمذهب القرطبى ومنهجه وأرى أنه هو المذهب الإسلامى الصحيح والرأى الكلامى المعتدل .

وهذا يجعلنا فى حل لنؤكد – من جديد – عمق الجانب الكلامى وأصالته فى فكر الامام .

والآن : وبعد أن اتضحت لنا الصورة العامة لمنهج القرطبي فى الصفات ، أنتقل إلى بيان رأيه ومنهجه حول مسألة أخرى كثر حولها الخلاف واشتد النزاع ، وهى مسألة " كلام الله وحقيقته " [٢] .

---

(١) التنزيه : تحقيقاً وإثباتاً ، والتشبيه : ابتعاداً وفراراً .

(٢) ولا يقال : كيف هذا الترتيب ؟ وهو – أى كلام الله – إحدى صفاته تعالى وواحد من صفات المعانى السبع فلمَ جعلته مسألة قائمة بذاتها ؟ ولم فصلت بينه وبين أخواته من صفات الذات ؟ لأنا نقول : إن هذه المسألة – أقصد كلام الله وهل هو قديم أم حادث – قد احتلت – على مر الزمان – مكان الصدارة والريادة فى جدول أعمال الفكر الكلامى الإسلامى ، كما أنها أخذت من فكر المتكلمين وأوقاتهم ما لم تأخذه صفة من صفات الله تعالى على الاطلاق حتى أرجع البعض السبب فى تسميته علم الكلام بهذا الاسم إليها .
هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فإن هذه المسألة قد صرف الامام القرطبى عنايته وهمته (بمعنى هذه الكلمة) إلى معالجتها ، وكانت همه وشاغله فى فترة من الفترات حتى أن الصفحات التى استوعبتها من كتابه " الاسنى " زادت على الأربعين صحيفة وهو رقم لم تأخذه من مؤلفاته صفة من الصفات .
فلا عجب – إذن – والمشكلة هذا شأنها فى فكر القرطبى والمتكلمين – أن نعطيها قدراً من الخصوصية فنفرد لها صفحات خاصة وعنواناً مستقلاً .

" كلام الله تعالى "

ورأى القرطبى

فى تصويره والاستدلال عليه

المسألة الثالثة

من مسائل الموازنة بين القرطبي والمتكلميين

مشكلة الكــلام

اتفق المسلمون على أن الله - تعالى - متكلم وله كلام ، لكنهم اختلفوا في حقيقة هذا الكلام وهل هو حادث أو قديم ؟ قائم بذاته - تعالى - أو بغيره ؟

ولا أجد نفسي مضطراً إلى أن أبسط القول في شرح ذلك وتفصيله إذ ليس الغرض متعلقاً به فضلاً عن أن ذلك مشهور والكتب به مشحونة .[1]

لكن الذي أضطر إلى ذكره في هذا المقام هو - فقط - القدر الذي يمكن معه تحرير محل النزاع وموطن الخلاف من ناحية وابراز موقف الامام القرطبي وموضعه بين الفرق من ناحية أخرى .

ومن هذا المنطق فانني سوف أقدم صورة موجزة لاختلاف الفرق الكلامية حول هذه المشكلة وذلك قبل أن أعرض لرأي القرطبي ووجهة نظره فيها .

أولاً : المشبهه :

وقد ذهبوا إلى أن كلام الله قديم غير مخلوق وان الحروف والأصوات المرئية من أسطر الكتاب والمسموعة من القراء هي نفس كلام الله القديم لأنه لا يعقل في نظرهم كلام ليس بحروف ولا صوت .

---

(١) من الكتب التي عنيت بذلك وفصلت القول فيه :
ابكار الأفكار للآمدي ص٢٨٨ - ٣٣٩ ، اللمع للأشعري ص٣٣ - ٤٦ ، الابانة له - أيضا - ص١٩ - ٣١ ، الانصاف للباقلاني ص٣٧ ، التمهيد له أيضا ص٤٧ - ٤٩ ، الارشاد لامام الحرمين ص٩٩ - ١٣٧ ، أصول الدين للبغدادي ص١٠٦ - ١٠٨ ، نهاية الاقدام للشهرستاني ص٢٦٨ - ٣٤٠ ، الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص٥٣ - ٦٠ ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي ص١٢٤ - ١٢٦ ، شرح الأصول المتقدمين والمتأخرين للرازي ص١٢٤ - ١٢٦ ، شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص٥٢٧ - ٥٤٨ .
ومن كتب المحدثين انظر :
فلسفة علم الكلام د. عبد العزيز سيف النصر ص١٠٦ - ١٠٧ ، هوامش على العقيدة النظامية د. عبد الفضيل القوصي ص٣٠٢ - ٣٤٩ .

ومن هنا : فانها – أى تلك الحروف والأصوات – أزلية قديمة ، بل لقد بالغ بعضهم حتى قال : جلد المصحف وغلافه قديمان فضلاً عن المصحف.[1]

هذا وتأتى عقيدة " الحنابلة " فى كلام الله منسجمة مع عقيدة المشبهه على الأصح.[2]

ثانياً : الكرامية :

وهؤلاء وافقوا المشبهة فى أن كلامه – تعالى – حروف وأصوات ، وسلموا أنها حادثة [3] لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به سبحانه .

ثالثا : المعتزلة :

أما المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن كلامه – تعالى – حروف وأصوات كما ذهب إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله فى غيره كلوح المحفوظ أو جبريل أو النبى وهو حادث وليس بقديم .

ومعنى كونه متكلماً – عند المعتزلة – أنه خالق للكلام وموجد له إلا أنه قائم به[4] .

إذن . فهم يقولون : أن الله خالق للكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية [5] وهو فرع مذهبهم فى الصفات عامة.[6]

---

(١) انظر : الملل والنحل ج١ ص١٠٦ .
(٢) انظر : شرح المواقف ج٨ ص٩٢ .
(٣) المصدر السابق والصحيفة .
(٤) انظر : فلسفة علم الكلام د. عبد العزيز سيف النصر ص١٠٦ – ١٠٧ طبعة أولى ١٩٨٣م ، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٥٢٧ – مكتبة وهبة بالقاهرة ١٩٦٥م .
(٥) انظر : حاشية " الفنارى " على شرح المواقف ج٨ ص٩٣ .
(٦) بل لقد وجد من المعتزلة من لم يجز أن يقال : ان الله – تعالى – متكلم .
فقد كان " الإسكافى " يجيز أن يقال : ان الله يكلم العباد ولا يجيز أن يقال : أنه متكلم ؛ لأن "متكلماً " يوهم أن الكلام قائم به " ومكلما " لا يوهم ذلك (انظر : الفرق بين الفرق ص١٥٥) .

رابعاً : الأشاعرة :

وهؤلاء أبدعوا – فى الحقيقة – قولاً وسطاً بين الأقوال السابقة .

فقد حكم " الأشعرى " بحدوث الحروف وقضى بأن ما نقرؤه فى المصحف هو كلام الله على المجاز لا على الحقيقة .

أما كلام الله على الحقيقة فهو ما وراء ذلك أى ما وراء الحروف والأصوات من المعنى القائم بالنفس والذى يعبر عنه بالألفاظ .

وهو قديم قائم بذاته تعالى .

اذن : فما تقول به المعتزلة من الحروف والأصوات لا ننكره – نحن الأشاعرة – بل " نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى ، لكننا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة " [1] وذلك على حد تعبير الجرجانى فى شرح المواقف .

وبعد : فهذه صورة موجزة حول خلاف الفرق الكلامية فى كلام الله وحقيقته .

والآن أنتقل إلى جوهر القضية ولب البحث وهو رأى القرطبى ومذهبه فى المسألة ، وبعده أعقب برأيى وما أراه فى هذا الخلاف القديم .

---

(١) الجرجانى : شرح المواقف ج٨ ص٩٣ ، وانظر أيضا اللمع للأشعرى ص٣٣ – ٤٦ ، والابانة عن أصول الديانة – له أيضا – ص١٩ – ٣١ ، شرح المطالع ص١٨٣ ، الاقتصاد فى الاعتقاد ص٦٦ .

" القرطبى ومشكلة الكلام "

وهنا أحب أن أعرض بالحديث لعنصرين هامين :

الأول : استدلال القرطبى على إثبات صفة الكلام .

الثانى : حقيقة كلام الله ورأى القرطبى فيها .

أما عن العنصر الأول :

استدلال القرطبى على ثبوت الكلام لله تعالى :

فإن الدليل الذى ارتضاه القرطبى وصرح به فى هذه القضية هو "الإجماع" .

فهو يقول :

" وصف الله تعالى بأنه مكلم متكلم مجمع عليه " (١) والاجماع هنا هو إجماع الأمة وعلى رأس هذه الأمة وفى مقدمتها يأتى " اجماع الأنبياء " عليهم السلام " فقد تواتر أنهم يثبتون له الكلام ويقولون : إن الله أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدعى " (٢) وهو كونه - تعالى - متكلما .

هذا هو استدلال القرطبى فى اثبات صفة الكلام .(٣)

---

(١) الاسنى : ص١٥٨ ج٢ .

(٢) الجرجانى : شرح المواقف ج٨ ص٩١ ، وانظر فى ذلك أيضا : الدرة الفاخرة لعبد الرحمن الجامى ص٢٢٣ بزيل أساسى التقديس للرازى - مكتبة مصطفى الحلبى بالقاهرة ١٩٣٥م ، شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص٢٧ طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة .

(٣) وهو - للأمانة العلمية - لا يكتفى " بالاجماع " دليلاً على الكلام وثبوته صفة لله تعالى ، وإنما يضيف الى ذلك أدلة القرآن الكريم .

ومنها : قول الله تعالى " وكلم الله موسى تكليماً " وذكر القرطبى أن قوله سبحانه " تكليماً " مصدر قصد به التوكيد وأنه كلام حقيقى ، فهو يقول - فى مقام الاستدلال :

" قال الله تعالى : وكلم الله موسى تكليماً "وحق التوكيد أن يكون محققاً لما تذكره فى صدر كلامك .

فإذا قلت : ضربته ضرباً ، فكأنك قلت : أحق ذلك ولا أشك فيه " (الاسنى : ج٢ ص١٥٤) .

ويقول " لما قال - تكليماً - وجب أن يكون كلاماً على الحقيقة ، وفى ذلك ثبوت صفة الكلام " (الجامع : ج٦ ص١٤) .

ومن الجدير بالذكر أن القرطبى باختياره هذا النوع من الاستدلال قد أعلن رفضه واستنكاره لطرق أخرى قال بها بعض المتكلمين فى هذا الباب لكنها لا تخلو من خلل فضلاً عما تنطوى عليه من تعقيد والتواء .

ويأتى فى مقدمة هذه الطرق والأدلة التى رفضها القرطبى وأضرب عن ذكرها صفحاً ، ذلك الدليل الذى ذكره " إمام الحرمين الجوينى " (١) مقتبساً إياه من أقسام الحكم العقلى الثلاثة : الوجوب والجواز والاستحالة .

ومضمون هذا الاستدلال :

أن المخلوقات لما كانت - فى حكم العقل - جائزة الوجود والعدم ، جائزة الوجود فى الوقت الذى توجد فيه وقبله وبعده .

فانها - فى حكم العقل أيضا - جائزة التردد بين الأوامر والنواهى ، جائزة التردد بين وقوع أوامر تتطلب منهم الطاعة أو وقوع نواه تطلب منهم الابتعاد والاجتناب .

ثم ان جواز تردد الخلائق بين الأمر والنهى يقابله - فى نظر إمام الحرمين - وجوب اتصاف الخالق بالأمر والنهى فيتقرر بذلك وجوب كونه - تعالى - متكلماً .(٢)

هذا واحد من الأدلة التى رفضا القرطبى وأنكرها وأعلن - بلسان حاله - استبعادها من قائمة الأدلة المعتبرة والمسلمة .

---

(١) وذلك على الرغم من مدى العشق الذى امتزج بقلب القرطبى وعقله تجاه إمام الحرمين الجوينى ، حتى أنه يأتى فى المرتبة الثانية فى قائمة أئمة المذهب الأشعرى الذين نقل عنهم واحتج بآرائهم بعد الإمام الأشعرى .
انظر : الأسنى ج٢ ص١٢٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٧٠ ، ١٧٢ ، ١٩٠ ، ١٩٩ وانظر : الجامع : ج٥ ص٦٠ ، ج١٧ ص١٠٨ ، ج١ ص١٨١ وغيرها .

(٢) انظر : العقيدة النظامية للجوينى بشرحها المسمى : هوامش على العقيدة النظامية للدكتور عبد الفضيل القوصى ص٢٠٢ - ٢٠٣ .

وأن نظرة متأنية متفحصة إلى هذا الدليل لتعكس لنا ما يقوم عليه أمره من تعقيد وغموض وصعوبة مأخذ ، فضلاً عن أن فيه - إذا حقق - مصادره صريحة على المطلوب .

أليس القول بقبول العاقل للأمر والنهى هو نتيجة طبيعية لصدور الأمر والنهى من الخالق سبحانه ومترتب عليه ؟

أليس المستدل بهذا الدليل قد افترض مقدمته - وهى قبول الخلق للأمر والنهى - مسلمة بينما هى موضع النزاع ومحله ؟

أننى لست أول باحث يقر ذلك أو ينتهى إليه ، فقد سبقنى إلى ذلك كثيرون .

منهم صاحب كتاب " الهوامش " الذى يقول - معلقاً على هذا الاستدلال مبرزاً ما فيه من عوامل القصور وجوانب الضعف - :

" والحق أن هذا الاستدلال الذى أدلى به الجوينى لاثبات صفة الكلام ينطوى على قدر من الالتواء والتعقيد ويستند إلى أساس ليس لدينا مكين أمين .

فتردد البشر بين الأمر والنهى ليس بالأمر الذى تقتضيه ذواتهم اقتضاء لازماً لا محيص عنه .

ونحن بالقطع واليقين نجد تفرقة واضحة بين حكمنا على الإنسان بأنه قابل للطول والقصر أو السواد والبياض وبين حكمنا عليه بأنه قابل لأن يؤمر وينهى " .[1]

ويضيف " ثم أن فى هذا الاستدلال قدراً واضحاً من التحايل اللفظى ، لأن القول بأن البشر قابلون للأمر والنهى إنما هو نتيجة لصدور الأمر والنهى من الله تعالى الآمر الناهى .

---

(١) د. عبد الفضيل القوصى - هوامش على العقيدة النظامية ص٣٠٣ - ٣٠٤ .

أى أنه – أعنى إمام الحرمين – قد جعل مقدمة الدليل مسلمة بينما هى موطن النزاع ".[1]

وأعتقد أنه بعد هذا النقد العنيف الذى يأتى على هذا دليل " الجوينى " فينال من حجته والذى لم ينفرد به صاحب " الهوامش " فحسب بل سبقه إليه مفكرون وجهابذة منهم " حجة الإسلام الغزالى " " والآمدى " وغيرهما [2] يظهر لنا ما ينطوى عليه اختيار القرطبى من دقة فهم وبعد نظر ، وأن الرجل – رحمه الله – كان يعرف للقضية أبعادها ويدرك فى المسألة مواضع النقد ومواطن القصور .

وأنه حين يرفض رأياً أو يختار مذهباً فإنما يفعل ذلك عن إدراك وروية واجتهاد .

لكن هناك نقطة هامة لابد من بيانها ، وهى ما يمكن أن يثار أو يعترض به فى هذا المجال ويقال : إذا كان هذا الدليل الذى ذكره " الجوينى " ورفضه القرطبى غير سديد ولا يخلو من خلل ، ألا ينطوى الدليل الذى تبناه القرطبى على خلل مماثل إن لم يكن أشد ؟

أو بعبارة أكثر صراحة وتحديداً :

إذا كان دليل " الجوينى " يقوم على مصادرة صريحة ألا ترى فى دليل القرطبى دوراً ظاهراً ؟

ألا يمكن أن يقال – وقد قيل بالفعل – أن صدق الرسول موقوف على تصديق الله إياه ، وأنه – أى تصديق الله إياه اخباره عن كونه صادقاً ، وهذا الاخبار كلام له سبحانه .

إذن : قد توقف صدق الرسول على كلام الله فيكون اثبات الكلام به دوراً واضحاً ، بمعنى أننا نحاول اثبات الكلام بالكلام نفسه ؟

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) انظر : الإقتصاد فى الإعتقاد ص٢٤٠ ، غاية المرام ص٨٥ ، شرح العقائد النسفية ص٢٦ – ٢٨ .

والجواب : انك أيها السائل أو المعترض قد نسيت أمراً هاماً ذكره علماء الكلام ونصوا عليه .

فقد قالوا : إن تصديق الله للرسول لا يكون كلاماً حتى يلزم الدور الباطل ، وإنما هو معجزة يظهرها الله على وفق دعوى الرسول فانها تدل على الصدق وتكون بمنزلة قوله سبحانه : صدق عبدى فيما يبلغ عنى.[1]

لكن تبقى مشكلة أخرى وشبهة ثانية يمكن – إذا لم تجد رداً واضحاً ومقنعاً – أن تنال من مصداقية هذا الجواب وتهدده بالانهيار .

وهذه الشبهة هى أن معجزة الرسول – أحياناً كثيرة – تكون كلاماً أو من جنس الكلام ، وذلك كما هو الشأن مع الرسول محمد – صلى الله عليه وسلم – فإن معجزته الكبرى – وهى " القرآن " كلام له سبحانه فيبقى الاعتراض – فى شأن هذا الرسول وأمثاله – باقياً .

والجواب : أن هذه الشبهة – كسابقتها – لم يغب عن المتكلمين انها ستكون موضع قلق ومحط اثارة وانتقاد .

لذلك فقد أجابوا عنها وجاءت اجابتهم واضحة وصريحة .

فقد قالوا : ان دلالة القرآن على صدق الرسول – صلى الله عليه وسلم – إنما هى باعتبار كونه معجزة خارجة عن نطاق قدرة البشر وليس باعتبار أنه كلام حتى يلزم الدور.[2]

---

(١) انظر : شرح المواقف ج٨ ص٩١ ، حاشية الجرجانى على شرح مطالع الأنظار للأصفهانى ص١٨٣ ، حاشية الفنارى على شرح المواقف ج٨ ص٩١ .

(٢) انظر : شرح المواقف ج٨ ص٩١ .

وبوجه عام : فان المعجزة التى يصدق الله بها رسوله حين تكون من جنس الكلام كالقرآن وغيره فإن وجه دلالتها على صدق الرسول أنها - أولاً وقبل أى إعتبار - يعجز البشر عن أن يأتوا بمثلها فيكون تصديق الرسول - والحالة هذه - معجزة لا كلاماً ثم بعد ذلك يعلم بها صدق الدعوى التى هى إثبات الكلام فلا يلزم الدور .(١)

وبهذه الردود يبقى لاختيار القرطبى وجاهته ، ويبقى هذا الدليل " دليل الإجماع " دون سواه من الأدلة على كثرتها (٢) هو الدليل الذى رضيه جمهور المتكلمين وعليه اعتمادهم فى إثبات صفة الكلام .(٣)

يقول صاحب " الدرة الفاخرة " :

" والدليل على كونه - تعالى - متكلماً : اجماع الأنبياء عليهم السلام ، تواتر انهم يثبتون له الكلام ويقولون أن الله تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا " .

هذا : وبعد أن وقفنا على رأى القرطبى فى العنصر الأول " الاستدلال على صفة الكلام " أنتقل إلى العنصر الثانى من عناصر القضية :

---

(١) انظر : حاشية الفنارى على شرح المواقف ج٨ ص٩١ .

(٢) نعم : هناك - على المسرح الكلامى - أدلة أخرى على ثبوت الكلام منها ما قيل من أنه طريق الغزالى والآمدى وملخصه :
" ان الكلام كمال وضده نقص فيجب اتصافه تعالى بالكمال وتنزهه عن النقص " (الهوامش ص٣٠٥) .
ومنها أيضا : ما قيل من أن الأمة قد أجمعت على تقدسه تعالى عن الآفات والنقائص ، ولما كان عدم الكلام نقصاً فقد استحال على الله تعالى ، وذلك الطريق هو ثانى طريقين للجوينى بعد الدليل الذى أسلفناه له (انظر : الارشاد ص٧٤) .

(٣) فقد آثره " الايجى " فى المواقف (ص٣٠١ - النسخة المجردة) ، " الجرجانى " فى شرح المواقف (ج٨ ص٩١) ، " الفنارى " فى حاشيته وغيرهم .

رأى القرطبى فى صفة الكلام

تأتى مشكلة الكلام فى مقدمة المشكلات التى أولاها القرطبى – كما أسلفت – عناية خاصة ، وذكر فيها رأيه فى صراحة ووضوح شديدين .

بل أنه تعدى ذلك ليقدم حلولاً وأجوبة لعدد من الاعتراضات ومجموعة من الشبه .

ويتلخص رأى القرطبى – كما تدل عليه عباراته التى سنذكرها بعد – فى أنه يرى أن الله تعالى متكلم بكلام ، وأن كلامه صفة ذاتية له كعلمه وقدرته وسمعه وبصره وغيره من صفات ذاته .

وهذه الصفات كلها بما فيها صفة الكلام قديمة أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .[1]

ويفرق القرطبى بين القراءة والمقروء ، وبين التلفظ والملفوظ ، فالتلفظ حادث والملفوظ قديم .

والأدلة الدالة على الحدوث يجب حملها – عند القرطبى – على التلفظ .

وما يقال من أن الحروف مترتبة متعاقبة مما يدل على الحدوث فإن القرطبى يدفع ذلك بأن الترتيب إنما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآله .

يقول القرطبى " والذى ذهب إليه أهل الحق – ويقصد بهم الأشاعرة – أن الله سبحانه متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس بصوت ولا حرف ، ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره " .[2]

---

(١) كان طبيعياً أن يتخذ القرطبى هذا الرأى فيقول بقدم كلام الله وأنه صفة ثبوتية زائدة على الذات لأن هذا هو ما يتلاءم مع مذهبه العام فى صفات الذات كما وقفنا عليه .

(٢) الاسنى ج٢ ص١٧١ ، ١٧٢ .

ويبين أن الكلام على الحقيقة هو كلام النفس ، وما الأصوات والحروف إلا دلالة وترجمة لهذا المعنى النفسى فيقول :

" والكلام بالحقيقة كلام النفس ، وإنما الأصوات قطعت حروفاً للدلالة عليه كما يدل عليه تارة بالحركات والاشارات ".(١)

ومع أن كلام الله ليس بصوت ولا حرف فهو مسموع ، وقد سمعه وفهمه سيدنا موسى عليه السلام دون واسطة ملك وكان ذلك خصيصة اختص الله بها كليمه موسى .

يقول القرطبى فى ذلك " وإذا ثبت ما قررناه من أن الله سبحانه مكلم متكلم ، فاعلم أن كلامه - عند أهل الحق - الأشاعرة - مسموع ، ولا يخلو إما أن يتلقى منه بغير واسطة أو بواسطة ".(٢)

ويبدأ فى شرح الترديد الأول - وهو التلقى بغير واسطة - ويفرع عليه تعريفات كثيرة ويطرح أسئلة ويقدم حلولاً وأجوبة على غرار ما يفعله المتكلمون الكبار فيقول :

" فالأول : كموسى - عليه السلام - واختلف الناس بماذا عرف موسى عليه السلام كلام الله عز وجل ولم يكن سمع قبل خطابه ؟

فمنهم من قال : أنه لما سمع كلام الله تعالى الذى هو وصفه الواجب له ، الذى هو ليس بصوت ولا حرف وليس فيه تقطيع ولا نفس علم أن ذلك ليس من كلام البشر وأنه كلام رب العالمين .

---

(١) المصدر السابق ونفس الصحيفة .
(٢) المصدر السابق ص١٥٨ .

وقيل : أن معنى سماع موسى لهذا الكلام هو أن الله تبارك وتعالى خلق له علوماً ضرورية أدرك بها كلامه عز وجل وفهم مراده " .[1]

ويستدل لهذا الوجه الأخير بما قاله " أبو إسحاق الأسفرايني " :

اتفق أهل الحق على أن الله تعالى خلق فى موسى عليه السلام معنى من المعانى أدرك به كلامه وبه كان اختصاصه فى سماعه " .[2]

ويذكر رأى " ابن كلاب " فى ذلك ثم يبطله ويرد عليه قائلاً :

" وقال عبد الله بن سعيد بن كلاب : أن موسى عليه السلام فهم كلام الله القديم من أصوات مخلوقه أثبتها الله تعالى على بعض الأجسام ، وهذا مردود [3] بل يجب اختصاص موسى عليه السلام بتكليم الله اياه خرقاً للعادة ، ولو لم نقل ذلك لم يكن لموسى عليه السلام اختصاص بتكليم الله إياه " .[4]

ويضيف " والرب سبحانه أسمعه كلامه العزيز وخلق له علماً ضرورياً حتى علم أن الذى سمعه كلام الله وأن الله كلمه وناداه " .[5]

هذا هو رأى القرطبى فى الإجابة على هذا السؤال : بماذا عرف موسى كلام الله ولم يكن قد سمعه قبل ؟

لكنه يستمر فى سرد الآراء التى لا يؤمن بها ولا يدين فى المسألة والتى منها :

أن موسى عليه السلام " لما سمع كلاماً لا من جهة وكلام البشر يسمع من

---

(١) ، (٢) المصدر السابق ج٢ ص١٥٩ .
(٣) لأنه – والحالة هذه – لا يكون السماع بغير واسطة بل بواسطة .
(٤) الاسنى : ص١٥٩ .
(٥) المصدر السابق ص١٦٠ – ١٦١ .

جهة من الجهات الست علم أنه كلام رب العالمين . وكذا ورد فى الأقاصيص أن موسى صلوات الله عليه وسلامه – قال : وسمعت كلام ربى بجميع جوارحى ولم أسمعه من جهة واحدة من جهاتى .

وقيل : أنه صار جسده كله مسامع حتى سمع بها ذلك الكلام فعلم أنه كلام الله .

وقيل فيه : أن المعجزة دلت على أن ما سمعه هو كلام الله وذلك أنه قيل له " ألق عصاك " فألقاها فصارت ثعباناً فكان علامة له على صدق الحال وأن الذى يقول له : أنى أنا ربك هو الله عز وجل .

وقيل : أنه كان قد أضمر فى نفسه شيئاً لا يعلمه إلا علام الغيوب فأخبره الله فى خطابه بذلك الضمير فعلم أن الذى يخاطبه هو الله عز وجل " .[1]

وبعد أن ينتهى القرطبى من سرد الآراء هكذا يعود إلى شرح الترديد الثانى فى المسألة " السماع بواسطة " فيقول :

" وأما الذى يسمعه بواسطة فيجوز أن يكون هذه الواسطة هو الذى سمعه من الله عز وجل فيعبر عنه لغيره بلغة المتخاطبين ، فتلك العبارات تختلف بحسب اختلاف اللغات ، وحينئذ تصدق نسبة الكلام للمعبر فيقال " إنه لقول رسول كريم " [2] وأنه " بلسان عربى مبين " [3] ويسمعه سامع المشركين والمؤمنين .

ويجوز أن يكون تلك الواسطة حروفاً مرسومة يخلقها الله تعالى فى جسم جماد يعبر عنه تارة " بكتاب مكنون " وفى آخر " بلوح محفوظ " ثم يطلع الله تبارك

---

(١) نفس المصدر السابق .

(٢) الآية ١٩ من سورة التكوير .

(٣) الآية ١٩٥ من سورة الشعراء .

وتعالى عليه من شاء من كرام وملائكته السفرة بينه وبين رسله فيفهمون عن الله مراده ويبلغون من أمروا به كلامه .

ثم إذا بلغوا فيجوز أن ينقلوا نفس ما نقلوه رسوماً وحروفاً ، ويجوز أن يعبروا عنه بأصوات وحروف ، ثم إذا تلقاه النبى من الملائكة بلغة لأمته كما سمعه وحمله كما حُمله فخاطبهم بلغاتهم وبين لهم حكم شريعتهم " .[1]

وبعد أن يفرغ القرطبى من بيان الترديد الأخير : التلقى بواسطة ، وقبله انتهى من النوع الأول : التلقى بغير واسطة ، يصل إلى نقطة هامة وجوهرية خلاصتها : أن كلام الله القديم الذى هو صفة له واحد غير متجزء ولا منقسم [2] ولا ينفصل منه إلى غيره .

فهو يقول " قال علماؤنا – رحمة الله عليهم – كلام الله سبحانه الذى اتصف به هو المعنى القائم بذاته وهو صفة ذاتية من صفاته لا يتجزأ فى ذاته ولا ينفصل منه إلى غيره ، متضمن لمعانى الكتب المنزلة على أنبيائه ، واحد من جهته متكثر المعانى نحو خلقه ، يتأدى معناه إلى الملك والنبى ويخلق لهم العبارة عن ذلك المعنى فتظهر الحروف على الألسنة المخلوقة وعلى لغة ذلك القبيل الذى يأتيهم الرسول " .[3]

ويفرع القرطبى على ذلك سؤالاً فى غاية الأهمية يقتبسه بجوابه من المتكلم الكبير " ابن فورك " ويقول فيه :

" فإن قيل : كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافاً مختلفة حتى يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً ؟

---

(١) الاسنى – المجلد الثانى ص١٦٠ طبعة دار الصحابة بطنطا .

(٢) يقصد القرطبى : أن كلامه سبحانه واحد فى ذاته ومن جهته تعالى وهو لا يمنع أن يكون متكثر المعانى من جهة خلقه .

(٣) الاسنى : ج٢ ص١٦٥ .

قيل : يعقل ذلك بالدليل الموجب لقدمه [1] المانع من كونه متغايراً مختلفاً على خلاف كلام المحدثين كما يُعقل متكلم هو شيىء واحد ليس بذى أبعاض ولا أجزاء ولا آلات ، والذى أوجب كونه كذلك قدمه ووجوب مخالفته للمتكلمين المحدثين وإن كان لا يُعقل متكلم هو شىء واحد لا ينقسم ولا يتجزأ فى المحدثات " .[2]

ويضيف " فإن قيل : هذا الذى قلتم يوجب أن يكون التوراة والانجيل والزبور والفرقان وسائر كتب الله شيئاً واحداً والرب سبحانه قد أثبت لنفسه كلمات فقال :

" ما نفدت كلمات الله " [3] وقال " لا مبدل لكلماته " [4] وقال " وصدقت بكلمات ربها وكتبه " [5] فالجواب : كما أن الرب سبحانه قد أثبت لنفسه كلمات وأنزل الكتب ، كذلك فقد سمى نفسه بأسماء كثيرة وأثبتها فى التنزيل فقال :

" ولله الأسماء الحسنى " [6] أفتقولون بتعدد المسمى لتعدد الأسامى ؟ أو تقولون الأسماء تدل على مسمى واحد وإنما هى تسميات متعددة بألفاظ مختلفة دالة على مسمى واحد منعوت بنعوت الجلال ؟

فان قلتم التسميات تتعدد والمسمى واحد ، فكذلك نقول فى الكلام الأزلى أنه واحد لا يشبه كلام المخلوقات ، ولا هو بلغة من اللغات ، ولا يوصف بأنه عربى أو فارسى أو عبرانى ، لكن العبارات عنه تكثر وتختلف .

---

(١) الضمير فى قوله : لقدمه " يعود إلى كلام الله ، فحيث قام الدليل على أن كلامه سبحانه قديم فقد دل هذا على أنه غير متكثر ولا منقسم .
والدليل قد قام على أن كلام الله قديم ، فهو صفة ذات وكل ما كان صفة ذات فهو قديم إذ يستحيل أن يتصف الله بالحوادث أو يكون محلاً لها .
(٢) الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج٢ ص١٦٥ .
(٣) من الآية ٢٧ من سورة لقمان .
(٤) من الآية ١١٥ من سورة الأنعام .
(٥) من الآية ١٢ من سورة التحريم .
(٦) من الآية ١٨٠ من سورة الأعراف .

فإذا قرىء كلام الله بلغة العرب سمى قرآناً ، وإذا قرىء بلغة العبرانية أو السريانية سمى توراة وانجيلاً " .[1]

لكن : إذا كان الأمر كذلك ، فماذا يقول القرطبى فى صيغة " الجمع " فى قوله سبحانه " ما نفدت كلمات الله " إذا كان الكلام واحداً ؟

يجيب : " إنما سمى كلماته كلمات لما فيه من فوائد الكلمات ، ولأنه ينوب منابها ، فجازت العبارة عنها بصيغة الجمع تفخيماً " .[2]

ورغم ما فى جواب القرطبى من وضوح وعمق ، فإنه يضيف أمثلة من كتاب الله تقرب هذا المعنى وذلك من قبيل قوله سبحانه :

" إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون " [3] وقوله " وإنا لنحن نحيى ونميت " [4] وقوله " ونضع الموازين القسط ليوم القيامة " [5] فقد ذكر فى كل ذلك الجمع وأراد الواحد تفخيماً ، والأمر ههنا كذلك .

وبهذا يكون القرطبى قد أتم جوابه على السؤال الذى سبق أن طرحه : كيف يعقل كلام واحد يجمع أوصافاً متعددة حتى يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ؟ بعد أن تتبعه فى بعض جزئياته ولواحقه .

واتماماً للفائدة وجرياً وراء المعنى فى كل ما يتصل به – ولو من بعيد – فانه يضيف جواباً آخر للسؤال نفسه يقتبسه هذه المرة من " الفخر الرازى " ويعول فيه على " القياس " بعد أن عول فى الجواب الأول على " القدم ولوازمه " .[6]

---

(١) الاسنى ج٢ ص١٦٥ .
(٢) المصدر السابق ص١٦٩ .
(٣) الآية رقم ٩ من سورة الحجر .
(٤) من الآية ٢٣ من سورة الحجر .
(٥) من الآية ٤٧ من سورة الأنبياء .
(٦) بناء على أن ما يكون قديماً يكون غير متكثر ولا منقسم ويكون ذلك لازماً من لوازمه .

لكن القياس هنا ليس هو قياس الغائب على الشاهد ولا هو مقارنة صفات الخالق بصفات المخلوق ، وإنما هو قياس من نوع آخر يستوحيه القرطبى من "معلومات الله ومخبراته" .

فكما أن معلومات الله لا تتناهى ومع عدم تناهيها فإنها معلومة بعلم واحد غير منقسم ، فكذلك مخبرات الحق التى لا تتناهى ليس يمتنع أن يخبر عنها بكلام واحد لا يقبل الانقسام .

فهو يقول - نقلاً عن الفخر [١] - "ولما كان البارى سبحانه عالماً بالعلم الواحد بجملة المعلومات الغير متناهية فلِمَ لا يجوز أن يكون مخبراً بالجمع الواحد [٢] عن المخبرات الغير متناهية ؟

والنضرب لذلك مثالاً : وهو أن رجلاً إذا قال لأحد غلمانه إذا قلت اضرب فاضرب فلاناً ، ويقول للثانى : إذا قلت اضرب لا تتكلم مع فلان ، ويقول للثالث : إذا قلت اضرب فاستخبر عن أمر فلان ، ويقول للرابع : إذا قلت اضرب فأخبرنى عن الأمر الفلانى .

ثم إذا حضر الغلمان بين يديه ثم يقول لهم : اضرب ، فهذا الكلام الواحد فى حق أحدهم أمر ، وفى حق الثانى نهى ، وفى حق الثالث خبر ، وفى حق الرابع استخبار .

---

(١) لا يعنى نقل القرطبى عن " الفخر الرازى " أو غيره أن تذوب - شخصيته فى شخصية من نقل عنه ، بل أن نقل القرطبى - وكما يتضح - له طابع خاص تبقى فيه شخصية الناقل إلى حد بعيد ، وذلك بمثال يضربه أو معلومة يضيفها ، وهذا معناه أن القرطبى يتخذ من نقله واقتباسه وسيلة لابراز آرائه الاستقلالية .

(٢) قد يثير هذا التعبير " الجمع الواحد " دهشة القارىء ويتساءل : كيف يجمع بين متابعدين ؟ وكيف يصف الجمع بالواحد ؟
والجواب : أن ذلك جائز ما دامت الجهة فيهما مختلفة والاعتبار متغايراً ، فهو واحد من جهته سبحانه متكثر من جهة خلقه ، أو هو الواحد باعتبار الحقيقة المجموع تفخيماً .

وإذا كان اللفظ الواحد بالنسبة إلى أربعة أشخاص أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ، فأى استبعاد فى أن يكون كلام الحق سبحانه كذلك ؟

فإذا ثبت هذا ثبت أنه سبحانه متكلم بكلام واحد " .(١)

القرطبى يفرق بين القراءة والمقروء

وبعد ذلك نرى القرطبى يفرق بين القراءة والمقروء وبين التلفظ والملفوظ (٢) ويقيم على ذلك أدلة متعددة تدل – فى جلاء – على عمق الجانب الكلامى فى فكر القرطبى وان شخصيته فى هذا الجانب تبدو بارزة ومتميزة .

وسوف نسرد هذه الأدلة كما ذكرها :

فهو يقول : " القراءة عند أهل الحق أصوات القرأة ونغماتهم ، وهى اكسابهم التى يؤمرون بها ايجاباً فى بعض العبادات وندباً فى كثير من الأوقات ويثابون عليها ويعاقبون على تركها "

ومعلوم أن ما يثاب العبد على فعله ويعاقب على تركه فهو ممكن مقدور وصفات الله الأزلية ليست من قبيل الممكنات ولا المقدورات .

وفى ذلك يقول القرطبى " ولا يتعلق الثواب والعقاب إلا بما هو اكتساب المكلفين ، ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة أزلية خارجة عن الممكنات وليست من قبيل المقدورات " .(٣)

ويضيف " والقراءة هى التى تستطاب من قارىء وتستبشع من آخر ، وهى الملحونة والقويمة وتنزه عن كل ذلك الصفة القديمة " .(٤)

---

(١) الأسنى : ج٢ ص١٧٠ .

(٢) وذلك على نحو ما يقول به الأشاعرة فى هذا الباب .

(٣) ، (٤) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى ج٢ ص١٧٧ – ١٧٨ .

ويضيف

" ولا يخطر لمن لازم الانصاف أن الأصوات التى يبح بها حلقه وينتفخ بها أوداجه هى كلام الله تعالى القديم الأزلى الذى تدل عليه العبارات وليس منها وهو غير حال فى القارىء ولا هو موجود فيه ".(١)

ويضيف لسياق الأدلة بعداً آخر عندما يذكر أن الفرق بين " القراءة والمقروء " هو – فى جلائه ووضوحه – كالفرق بين " الذكر والمذكور " ، فالذكر لا يستريب أحد فى أنه عبارات الذاكر وأقواله ، أما المذكور فهى شىء آخر أنه الخالق سبحانه ، وهو نفسه الفرق بين التسبيح والتمجيد وبين المسبح والممجد .

يقول القرطبى فى ذلك :

" وسبيل القراءة والمقروء والتلاوة والمتلو كسبيل الذكر والمذكور .

فالذكر يرجع إلى أقوال الذاكر ، والرب هو المذكور والمسبح والممجد وهو غير التسبيح والتمجيد ".(٢)

ويضيف :

" وكما لا يستريب عاقل فى أن من روى خبراً عن النبى – صلى الله عليه وسلم – فى أن المفهوم منه كلام النبى – صلى الله عليه وسلم على الحقيقة وأن رواية الراوى وأصواته ليست أصوات النبى صلى الله عليه وسلم وان كانت دالة عليها ، وكذلك لا يشك فى أن من أنشد قصيدة لامرىء القيس أو المتنبى أن المفهوم من روايته وانشاده شعر امرىء القيس والمتنبى وأنه المقروء بقراءة المنشد الراوى ، ولم يكن كلام المتنبى وامرىء القيس قائماً بذات الراوى المنشد ولا أصواتهما أصواته

---

(١) ، (٢) نفس المصدر السابق .

وإن كان الراوى منشد شعرهما على الحقيقة ، كذلك من قرأ القرآن فإن المقروء بقراءته كلام الله القائم بذاته تعالى وإنما القراءة أصوات القارىء ونغماته " .[1]

ويصل القرطبى إلى ختام الأدلة وعمدتها عندما يذكر أن القرآن يتكون من سور وآيات وكلمات كما أن له نصفاً وربعاً وثلثاً وخمساً وهذه صفات يتنزه عنها كلام الله القديم الذى هو صفة له ، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن التلاوة غير المتلو " .

يقول الإمام القرطبى " كلام الله سبحانه الذى هو القرآن مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور ، وهو سور وآيات وله نصف وربع ، فنصفه آخر سورة الكهف إلى آخر " قل أعوذ برب الناس " وله مع كل ذلك خمس وسبع وعشر .... بينما كلام الله القديم الذى هو صفته تعالى لا نصف له ولا ربع ولا خمس ولا سبع ولا هو ألوف ولا مئون ولا آحاد وإنما هو صفة واحدة لا ينقسم ولا يتجزأ [2] وهذا ما يدل على أن التلاوة غير المتلو والقراءة غير المقروء على ما تقدم " .[3]

(١) مَن مِن ذوى الأنصاف يطالع هذا للقرطبى ثم لا يقر له بالعبقرية والنبوغ وطول الباع والتخصص فى علم الكلام وقضاياه ؟ حتى عندما يتعلق الأمر بأعقد القضايا وأدق المسائل كتلك (انظر : الأسنى ص١٧٨) .

(٢) يريد أن كلام الله الذى هو القرآن من حيث الآيات والكلمات والحروف يعد بالألوف والمئات والآحاد ، فهو ستة آلاف ومئتا آية وآية ، وفيها من الحروف ثلاثمائة ألف حرف وأحد عشر ألف ومائتان وخمسون حرفاً ، وليس كذلك كلام الله القديم .

(٣) الأسنى ص١٩٠ .

القرآن كلام الله غير مخلوق

كان طبيعياً – بعد أن فرق القرطبى بين القراءة والمقروء على النحو السالف الذكر – أن يتبع ذلك بفصل يتحدث فيه عن كلام الله من ناحية قدمه أو حدوثه .

وكان طبيعياً كذلك – وقد آمن بالتفريق المذكور – أن يتبنى القول بقدم القرآن الذى هو كلام الله ووحيه وتنزيله .

وقد تحمس لذلك ودافع عنه وأجاب عن شبهاته وبين أن هذا القول هو معتقد علماء السلف والخلف على حد سواء [1] إلا شرذمة قليلة لا يعبأ بهم .

كذلك فقد حارب القول بخلق القرآن وشدد النكير على من قال به حتى اعتبره كفراً وخروجاً على الدين .

يقول القرطبى " والذى ذهب إليه أهل الحق أن كلام الله ووحيه وتنزيله غير مخلوق ولا محدث وهو من العلم المشهور عند السلف ومعتقد علماء الخلف أهل العلم والدين من جماعة المسلمين لا خلاف بينهم فى ذلك .

وأول من قال القرآن مخلوق " جعد بن درهم " ثم " جهم بن صفوان " .

فأما " جعد " فقتله خالد بن عبد الله القسرى ، وأما " جهم " فقتل بمرو فى خلافة هشام بن عبد الملك " .[2]

ويضيف " أن ابن مسعود – رضى الله عنه – سمع رجلاً يحلف بسورة من القرآن فقال : عليه لكل آية كفارة " .[3]

ويتخذ من تلك الفتوى دليلاً على فساد قول من قال بخلق القرآن " لأن الكفارة

---

(١) وقد خص بالذكر من الصحابة والتابعين ابن عباس وابن مسعود وعمرو بن دينار وغيرهم .
(٢) ، (٣) الأسنى ص١٨٥ ١٨٦ بتصرف .

بإتفاق الفقهاء لا تجب إلا فى اليمين بالله أو بشىء من صفاته ، فأما بالمحدثات فلا يمين ، ومن حلف بشىء منها آثم ولا كفارة عليه " .[1]

" وعن ابن عباس فى قوله تعالى " قرآنا عربيا عند ذى عوج " قال غير مخلوق .[2]

وعن عكرمة قال : كان ابن عباس فى جنازة فلما وضع فى لحده قام رجل فقال " اللهم رب القرآن اغفر له " فوثب إليه ابن عباس فقال " مه القرآن منه "

وقال " عمرو بن دينار " أدركت تسعة من أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقولون : من قال القرآن مخلوق فهو كافر ..... وقال عبد الله بن المبارك سمعت الناس منذ تسعة وأربعين سنة يقولون : من قال القرآن مخلوق فامرأته طالق ثلاثاً بته ، قلت ولِمَ ذلك ؟ قال : لأن امرأته مسلمة ومسلمة لا تكون عند كافر .

قلت : والأخبار – عند السلف – بتكفيره كثيرة جداً وحسبك أنه اجماع " .[3]

بهذه النقول والاقتباسات عن كبار الصحابة والتابعين عضد القرطبى من قوله فى قدم القرآن .

القرطبى واعتراضات القدم

لكن : كيف يكون القرآن – كلام الله – غير مخلوق ونحن نرى آيات عديدة تعارض – ولو بظاهرها – القدم وتناصر الحدوث ؟

ومن هذه الآيات قوله تعالى " شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن " .[4]

(١) ، (٢) المصدر السابق .
(٣) المصدر السابق ص١٨٦ .
(٤) من الآية ١٨٥ من سورة البقرة .

وقوله " انا أنزلناه فى ليلة القدر " .[1]

وقوله " انا أنزلناه فى ليلة مباركة " .[2]

وقوله " وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلاً " .[3]

وقوله " انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون " [4] وقوله " نزل به الروح الأمين " .[5]

فالقرآن منزل وكل منزل فهو حادث مخلوق ولا يمكن أن يكون قديماً فما هو ردكم ؟

يجيب القرطبى :

" ليس معنى الانزال حط شيء من علو إلى أسفل فان الإنزال بمعنى الانتقال تخصص به الأجسام والأجرام كما يقال : نزل الأمير من قصره ، ونزلت الملائكة من أفق السماء ، ونزل المطر من السحاب ، ومن اعتقد قدم الكلام ووجوب قيامه بذات الآله سبحانه واستحالة مزايلته للموصوف فلا يستريب فى احالة الانتقال .

وكذلك من اعتقد حدوث الكلام وصار إلى أنه عرض من الأعراض فلا يسوغ على معتقده أيضا تقرير الانتقال ، فإن الانتقال من صفات الأجسام والأعراض لا تنتقل " .[6]

وإذا كان الانزال – بمعنى الانتقال – غير مراد فما هو المعنى المقصود إذن ؟

---

(١) الآية " ١ " من سورة القدر .
(٢) من الآية ٣ من سورة الدخان .
(٣) الآية ١٠٦ من سورة الاسراء .
(٤) الآية ٩ من سورة الحجر .
(٥) الآية ١٩٣ من سورة الشعراء .
(٦) الأسنى ج٢ ص١٨٨ .

يجيب القرطبى " إذن : فالمعنى أحد أمرين :

أحدهما : أن جبريل – عليه السلام – أدرك كلام الله وهو فى مقامه فى الأفق الأعلى عند سدرة المنتهى فوق سبع سموات ثم نزل إلى الأرض وأفهم الرسول – صلى الله عليه وسلم – ما فهمه من الكلام وأعلمه ما علمه من غير نقل لذات الكلام " .

ويعطى لذلك مثالاً محسوساً بغية تقريب هذا المعنى فيقول :

" أن القائل إذا قال : نزلت رسالة الأمير يكون المعنى إن سامعاً سمعه فى جهة فوق فينزل ويؤدى في جهة تحت ، وليس ينكر عاقل عدم انتقال شيىء من ذات الأمير إلى الذين أديت الرسالة إليهم ، وإنما سمعوا صوت الرسول ومع ذلك يطلقون القول بنزول الرسالة اطلاقاً شائعاً ذائعاً لا شذوذ ولا ندور فيه ..... .

فالانتقال حقيقة فى السامع فأما فى الكلام والأصوات فلا ، وكذلك القول فى الصعود والارتفاع والهبوط إنما يتحقق فى الملائكة .

والأمر الثانى : أن الانزال قد ورد بمعنى " الخلق فى جهة تحت " ولذلك قال الله تعالى " وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج " [1] أى خلقها ، " أنزل السكينة فى قلوب المؤمنين " [2] أى أثبتها وخلقها " .

---

(١) من الآية ٦ من سورة الزمر .
(٢) من الآية ٤ من سورة الفتح .

لا استنكار فى تسمية التلاوة قرآنا

قد يتوهم القارىء أن القرطبى بتفريقه المذكور بين القراءة والمقروء قد أنكر قرآنية ما بين دفتى المصحف وانه ليس بكلام الله وهذا ليس بصحيح على الاطلاق .

فالرجل – شأنه شأن جمهور الأشاعرة – يفرق بين نوعين من الكلام هما " الكلام النفسى " ، " الكلام اللفظى " ويرى – كما يرى أترابه الأشاعرة – أن الكلام على الحقيقة هو المعنى القائم بالنفس ومع ذلك فهو يؤكد :

كما يطلق على المعنى النفسى القديم أنه كلام الله يطلق على الموجود فى المصحف أنه كلام الله لدلالته على كلام الله .

وقد مر بنا – منذ قليل – قوله " كلام الله سبحانه الذى هو القرآن مكتوب فى المصاحف محفوظ فى الصدور " .

كما يذكر – فى إعجاب – قول أبى المعالى " لا استنكار فى تسمية عين كلام الله قرآناً ، ولا بعد فى تسمية التلاوة والقراءة قرآناً وان لم يكن التلاوة عين المتلو " .[1]

ويقول " ومن الدليل على أن التلاوة تسمى قرآناً قول القائل فى مرثية عثمان – رضى الله عنه – :

ضحوا بأشمط عنوان السجود به   يقطع الليل تسبيحاً وقرآنا[2]

فإن الشاعر ذكر تسبيحه وقرآنه وأراد قراءته للقرآن " .[3]

---

(١) الأسنى ج٢ ص١٩٠ .
(٢) البيت : ضحوا بأشمط الخ من شعر حسان بن ثابت فى رثاء عثمان بن عفان .
والأشمط الذى خالط شعره الأبيض شعره الأسود ، وعنوان السجود : علامته فى الجبهة ، والشاهد فى البيت : استعمال كلمة قرآن بمعنى القراءة والتلاوة .
(٣) الأسنى ص١٩٠ بتصرف .

ويضيف " ومن الدليل - أيضا - على ما قلناه : أن الرب سبحانه سمى صلاة الفجر قرآنا فقال عز من قائل " وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهوداً " [1] وقد اتفق المفسرون على أن المراد به " صلاة الفجر " فإن ملائكة الليل فى عروجهم وملائكة النهار فى نزولهم يشهدونها ، فإذا لم يبعد تسمية صلاة مشتملة على أركان متغايرة وأفعال وأقوال وقراءة وتسبيح وتمجيد قرآناً لم يبق لما ستبعده الخصوم وجه ".[2]

القرطبى ومذهب الحنابلة

لخطورة مذهب الحنابلة فى المسألة وخروجه على أبسط قواعد علم الكلام وقوانينه [3] ، فقد خصص الإمام القرطبى لمناقشته والرد عليه وقفات مطولة بين فيها فساد هذا المذهب وخروجه عن المعقول .

وانى لناقل كلام الإمام القرطبى فى المسألة كما هو وذلك من كتابه القيم : الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى .

يقول القرطبى " إن كلام الله سبحانه منزه عن الأصوات والحروف .

والحنابلة يقولون : أن كلامه هو الحروف والأصوات ، والحروف والأصوات قديمة وأن الرب - تعالى عن قولهم - فى أزله كان منعوتاً بالأصوات القديمة .

ثم افترقوا فيما بينهم :

فالذى صار إليه أكثرهم · أن الأصوات القديمة [4] كانت متقطعة وحروفاً متوالية متعاقبة على ما نسمعه من القراء إذا قرءوا .

---

(١) من الآية ٧٨ من سورة الاسراء .
(٢) الاسنى ص١٩٤ .
(٣) ولا أدل على ذلك من قولهم : كلام الله حروف وأصوات ومع ذلك فهو قديم .
(٤) بالله عليك : هل يعقل هذا الوصف (الأصوات القديمة) وهل يستساغ من الحنابلة ؟ .

وذهبت شرذمة منهم إلى أن الأصوات التى اتصف بها البارى تعالى فى أزله لم يكن فيها تعاقب وتوال لكنها كانت موجودة دفعة واحدة وإنما تعاقبت وترتبت فى قراءة القارئين وتلاوة التالين .

وهؤلاء وافقوا اخوانهم على أن الكلام كان حروفاً متقطعة ولم يكن صوتاً واحداً ممتداً ، ولكن الحروف موجودة دفعة واحدة من غير تعاقب .

احتج الأولون بقوله تعالى لعيسى " كن " بعد أن قال لآدم " كن " وأنه لو كان قائلاً لعيسى " كن " يوم أن قال لآدم " كن " لوجدا معاً " .

وبعد أن يعرض حجة هذا الفريق يبدأ فى الرد عليه فيقول لهم :

" لا يخلو : إما أن تقولوا إن الأصوات القديمة كانت متعاقبة مترتبة واقعاً بعضها على أثر بعض ، وإما أن تصيروا إلى أنها كانت موجودة دفعة واحدة .

فإن زعمتم أنها كانت متعاقبة مترتبة واقعاً بعضها فى أثر بعض فهذا تصريح بحدوثها [١] وافتتاح وجودها ومصيرها إلى اثبات الأولية .

فانهم متى زعموا أنه قال لعيسى " كن " بعد ما قال لآدم " كن " وهذه الأصوات وقعت بعد تلك ولم تكن قبلها فلا معنى للحدوث إلا هذا .

فإن ما لم يكن فكان ، ولم يقع إلا بعد تقدم غيره عليه وانقضائه فهو مبتدأ الكون مفتتح الوجود وهذا ما لا ارتياب فيه ، فإن القديم هو الذى لم يزل موجوداً لا ابتداء لكونه ولا افتتاح لوجوده .

وقد قال " القاضى الباقلانى " وغيره : إن القائل إذا قال " الحمد " فذلك

---

(١) نعم · فان المتعاقب بعضه أثر بعض والمترتب وجوده على وجود البعض لا يكون إلا كذلك أى حادثاً .

الزمان الذى اشتغل بذكر اللام والألف قد انقضى ، وكل ما كان آتيا ومنقضياً لا يكون قديماً أزلياً .[1]

ومن قال ذلك [2] سقطت مكالمته والتحق بمنكرى المحسوسات ، ومن زعم أن (سين) بسم الواقعة بعد الباء ، والميم الواقعة بعد السين لا أول لهما فقد خرج عن المعقول إلى جحد الضرورة ، فإن من اعترف بوقوع شيىء بعد شيىء فقد اعترف بأوليته " .

وبعد أن يبطل القرطبى رأى الفريق الأول هكذا يفعل الشىء نفسه مع الفريق الثانى من فرقة الحنابلة فيقول :

" وأما من زعم أن الرب سبحانه تكلم بالحروف دفعة واحدة من غير ترتيب ولا تعاقب فيها ، فيقال لهم : الحروف أصول مختلفة لاشك فى اختلافها ، وقد اعترف خصومنا باختلافها وزعموا أن لله ضروباً من الكلام متغايرة مختلفة على اختلاف اللغات والمقاصد فى العبارات ، وكل صوتين مختلفين من الأصوات متضادان يستحيل اجتماعهما فى المحل الواحد وقتاً واحداً . كما يستحيل اجتماع كل مختلفين من الألوان .

والذى يوضح ذلك ويكشفه : أنا كما نعلم استحالة قيام السواد والبياض بمحل واحد جميعاً وهذا واضح لا خفاء به ، والمختلف من الأصوات كالمختلف من الألوان يتضاد ، والرب سبحانه واحد متصف بالوحدانية متقدس عن التجزىء والتبعيض والتعدد والتركيب والتألف .

وإذا تقرر ما قلناه : استحال قيام أصوات متضادة بذات موصوفة بحقيقة الوحدانية وهذا ما لا مخلص لهم منه .

---

(١) وبما أن الحروف والأصوات لها ابتداء وانقضاء فلا تكون قديمة هى الأخرى .
(٢) أى قال : إن المبتدأ المنقضى يكون قديماً أزلياً .

فان تعسف من المقلدين متعسف وأثبت للرب سبحانه جسماً مركباً من أبعاض متألفاً من جوارح نقلنا الكلام معه إلى إبطال التجسيم وإيضاح تقدس الرب سبحانه عن التبعيض والتأليف والتركيب " .(١)

وهكذا تتبع القرطبى مشكلة " كلام الله " واستوفاها تحليلاً وتمحيصاً وشرحاً وتحليلاً ، وأجاب عن كثير من شبهات الخصم واعتراضاته ، ولي عليه ملاحظات أوجزها فى التعقيب التالي .

---

(١) الأسنى ج٢ ص١٧٢ - ١٧٤ .

" تعقيب "

أود أن أبدأ هذا التعقيب بتسجيل رأيي حول أبعاد القضية وما حاوله بعض الباحثين أن يرجع بها إلى مصادر غير إسلامية .[1]

إذ أنني – في الحقيقة – لا أميل إلى هذا الإتجاه وأرى – على خلاف ذلك – أن المشكلة امتداد طبيعي لاختلاف المذاهب والفرق الإسلامية حول صفات الله عامة وكونها قديمة أو محدثة ، زائدة على الذات أم عين الذات .

ولعلنا إذا لاحظنا انسجام آراء الفرق الكلامية – في هذه المشكلة – واتساق مذاهبهم فيها مع رؤيتهم العامة في مسألة الصفات ككل أدركنا – في وضوح – صحة هذه الرؤية .

فالمعتزلة في نفيهم لصفة الكلام [2] وانكارهم للكلام النفسي متسقون مع مذهبهم في نفي الصفات الأزلية عموماً .

وكذلك الأشاعرة في إثباتهم الكلام صفة أزلية قديمة قائمة بذاته تعالى منسجمون أيضا مع مذهبهم .[3]

ويمكن أن يقال الشيء نفسه مع الفرق الأخرى مثل المشبهه والكرامية وغيرها .

---

(١) حاول بعض الباحثين أن يرجع بالاختلاف الذي وقع بين أهل السنة والمعتزلة حول مشكلة كلام الله لا سيما مشكلة " خلق القرآن " إلى مصادر أجنبية عن الإسلام .
فمنهم من يرى تأثر أهل السنة – في قولهم بقدم كلام الله – بالمسيحيين الذين يقولون بقدم الكلمة السماوية غير المخلوقة في صورة الابن (انظر . شرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفي ص١٩٨ – ١٩٩) .
ومنهم من يزعم أن المعتزلة – في مذهبهم – احتذوا حذو اليهود الذين يقولون بخلق التوراة (انظر : المعتزلة – لزهدي حسن جاد الله ص٧٥ وما بعدها) .

(٢) أي نفيهم للكلام صفة قديمة قائمة بذاته تعالى .

(٣) هذا : مع الملاحظة أن الكلام – عند المعتزلة – من صفات الأفعال بينما هو – عند الأشاعرة – من صفات الذات .

فإنه بقليل من التأمل يتضح اتساق مذهبهم - فى صفة الكلام - مع مذهبهم العام فى الصفات مما يدل على أن الاختلاف هنا فرع الاختلاف هناك وامتداد له وليس عائداً إلى مصادر أجنبية عن الإسلام أو غريبة على الفكر الكلامى الإسلامى.[1]

هذا فيما يتعلق بأبعاد القضية ووجهة نظرى فى ذلك ، أما فيما يتعلق بمذاهب الفرق واتجاهاتهم ورأيى فى ذلك :

فأننى أميل إلى مذهب القرطبى والأشاعرة وأرى أنه أقرب إلى الصواب وأدنى إلى القبول وذلك بالمقارنة بالمذاهب والآراء المخالفة .

- فالمعتزلة - وقد قالوا : أنه تعالى متكلم بكلام هو قائم بغيره [2] - قد فاتهم أنه لا معنى لصفة الشىء إلا ما يقوم به .

وفاتهم أيضا - أن المتحرك هو من قامت به الحركة لا من أوجدها فكذلك الكلام .

وفاتهم - ثالثاً - القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام ضرورة امتناع اثبات المشتق للشىء من غير ثبوت مبدأ الاشتقاق به .[3]

- والحنابلة - وقد قالوا بكلام هو حروف وأصوات ومع ذلك هو قديم - قد فاتهم - ولا أدرى كيف فاتهم ذلك - أن الحروف والأصوات أعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ، وأن امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الأول ضرورى .

---

(١) والأفضل لهؤلاء والأليق بهم - إن أرادوا أن يتلمسوا للمشكلة أسبابا خارجية - أن يتلمسوها لأصل الخلاف وجوهر النزاع ، أقصد مشكلة الاختلاف فى الصفات عامة (انظر : فلسفة علم الكلام د. عبد العزيز سيف النصر ص١٠٨ " .

(٢) انظر . شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٥٢٧ - ٥٤٠ ، المغنى له أيضا ص٦ -١٥ ج٧ .

(٣) انظر . شرح العقائد النسفية ص٢٧ - ٢٩ .

وبدون تردد – وكما قال القرطبى بحق – فاننا نقطع بأنه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله إلا بعد انتهاء التلفظ بالباء .

ومن هنا : فان القول بالقدم – مع ذلك – لا يجيىء عن عاقل فضلاً عن مجتهد مثل الإمام أحمد بن حنبل .[1]

– والكرامية فى قولهم بحروف وأصوات حادثة ومع ذلك هى قائمة بذاته تعالى قد فاتهم أن القديم يمتنع أن يكون محلاً للحوادث وأن محل الحوادث لا يكون إلا حادثاً .[2]

لهذا كله : فقد جاء قول القرطبى والأشاعرة أقرب إلى القبول وأدنى إلى الاقناع .

وما تمسك به القرطبى والأشاعرة من كلام النفس لا ينبغى – فى الواقع – انكاره أو استبعاده ، فهو – كما يقول " شارح الجوهرة " ثابت لغة .[3]

فقد قال الشاعر :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما ∴ جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

وكل منا – إذا راجع نفسه – وجد فى نفسه كلاماً وقولاً يجول بخاطره يجعله يقول : قلت فى نفسى كذا وحدثتنى نفسى بكذا .[4]

---

(١) انظر : حاشية الفنارى على شرح المواقف ج٨ ص٩٢ .
(٢) انظر : شرح المواقف ج٨ ص٩٢ ، شرح المقاصد ج٢ ص٧٤ .
(٣) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص٧٩ .
(٤) مما يدل على ذلك – بل وله دلالة قوية – قوله تعالى – مخبراً عن الكفار " ويقولون فى أنفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول " (المجادلة ٨) فقد أثبت قولا قائماً بالنفس لم يتفوه به اللسان بعد .
وأيضا : قوله تعالى " واعلموا أن الله يعلم ما فى أنفسكم فاحذروه " (البقرة ٢٣٥) يدل على أن حقيقة الكلام هو المعنى القائم بالنفس .
وكذا : قول الرسول – صلى الله عليه وسلم – حاكياً عن ربه – " إذا ذكرنى عبدى فى نفسه " وقول عمر بن الخطاب " زورت فى نفسى كلاماً " يدل على هذا المعنى .
انظر : هوامش على العقيدة النظامية د. عبد الفضيل القوصى ص٣١٥ وما بعدها ، هامش رسالة التوحيد للإمام محمد عبده تعليق محمد رشيد رضا ص٥٣ – ٥٥ .

ومن أنكر ذلك فقد جحد الضرورة وباهت العقل كما يقول القرطبى بحق .[1]

وإنى لمع القرطبى والأشاعرة فى قولهم :

- إن الكلام ذا الحروف والأصوات .

- والمشروط وجود بعضه على وجود البعض .

- والمنعدم بعضه عن وجود البعض .[2]

- والمفتقر إلى الألسنة والمخارج والآلات .

- والداخلة حروفه تحت العد والاحصاء .

هذا الكلام لا يمكن أن يكون هو بعينه الصفة القديمة القائمة بذات القديم سبحانه ، وإنما تلك الصفة القديمة هى المعنى القائم بالنفس دون غيره ، وأما الألفاظ فهى دالة على تلك المعانى القديمة .[3]

إلا أننى وإن وافقت القرطبى والأشاعرة على هذه التفرقة بين الكلام النفسى القديم والنظم الشريف الدال عليه ، فإننى لا أوافق القرطبى فيما رتبه على مذهب المعتزلة من " لوازم فاسدة " وذلك عندما يقول :

" حقيقة المتكلم من وجد من ذاته الكلام ، وإياك ومن يقول : المتكلم من يفعل الكلام فإن ذلك مقالة المعتزلة يريدون أن القرآن مخلوق ومن جنس كلام البشر وأنه ليس بمعجز لرسوله محمد صلى الله عليه وسلم - وأن فى مقدورهم الاتيان به "[4]

---

(١) انظر : النص السابق للقرطبى فى هذا المعنى ، وانظر كذلك : نهاية الاقدام للشهرستانى ص٣٢١ ، والانصاف له أيضا ص١٠٦ - ١٠٨ .

(٢) فالألف من لفظ الجلالة " الله " قد ثبتت وحصلت قبل اللام ثم انعدمت مع وجود اللام ، كما انعدمت اللام مع الهاء .

(٣) وليس يمتنع أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة ، فإن العالم - عند المتكلمين حادث وهو دال على صانعه القديم (انظر : الهوامش ص٣١٨ د. القوصى) .

(٤) الأسنى ج٢ ص١٥٧ .

وأرى أن هذه اللوازم إنما تكون حقيقة ثابتة فيما لو اعتقد المعتزلة أن ما بين الدفتين ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه من مخترعات البشر كما يقول " الفنارى " بحق .[1]

أما إذا اعتقدوا أنه ليس كلام الله تعالى بمعنى أنه ليس فى الحقيقة هو الصفة الكلامية القديمة القائمة بذاته تعالى لأن هذا هو ما يتفق واتجاههم العام المبنى على نفى الصفات عامة لكنه فى الوقت نفسه مؤمن ومقر بأنه من مبدعات الله ومخترعاته وليس من إبدعات البشر واختراعاتهم ، وهو سبحانه الذى أوجده على لسان ملك أو لسان النبى - صلى الله عليه وسلم - .

أقول : إذا اعتقدوا ذلك - وهذا هو الحاصل بالفعل - فلا تكون هذه اللوازم الذى ذكرها الإمام القرطبى حقيقة ثابتة وإنما هى توهمات ومزاعم لا تؤدى إليها عبارات المعتزلة ولا تحتملها بل لا يمكن - وهم مسلمون - أن تتجه إليها نياتهم .

وبهذه الملاحظة التى سجلتها على القرطبى أختتم هذا التعقيب لانتقل إلى بيان رأى الإمام حول قضية أخرى كثر حولها الخلاف واشتد النزاع وهى قضية " رؤية الله تعالى " لنتعرف على منهجه فى هذا الخلاف القديم .

---

(١) انظر : حاشية الفنارى على شرح المواقف جـ٨ ص١٠٣ .

" رؤية الله تعالى "

وإستدلال الإمام القرطبى عليها

المسألة الرابعة

من مسائل الموازنة بين القرطبى والمتكلمين

مشكلة الرؤية

الكلام فى رؤية الله :

لقد وردت نصوص شرعية كثيرة من الكتاب والسنة تفيد رؤية بعض العباد لربهم فى الآخرة .

فقد أخبر الله – تعالى – أن الوجوه الناضرة – وهى وجوه المؤمنين – تنظر إليه يوم القيامة ، فقال " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " .[1]

وأخبر سبحانه عن الكافرين أنهم يعذبون فيحجبون عن ربهم فقال " كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " .[2]

ووعد – سبحانه – الذين أحسنوا بمقابلة إحسانهم بالحسنى وزيادة ، فقال تعالى " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " .[3]

وقد روى أن النبى – صلى الله عليه وسلم – فسر الزيادة فى هذه الآية بأنها النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى [4] ، وبه قال جمع من المفسرين .[5]

كذلك وردت فى السنة أحاديث كثيرة تثبت رؤية المؤمنين لله تعالى فى الآخرة .

---

(١) الآية . ٢٢ – ٢٣ من سورة القيامة .

(٢) الآية ١٥ من سورة المطففين .

(٣) من الآية ٢٦ من سورة يونس .

(٤) انظر · الاعتقاد للبيهقى ص٤٧ طبعة الشركة العربية للطباعة والنشر ١٣٦١ هـ .

(٥) انظر : تفسير الآية المذكورة فى كل من : الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبى ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب للفخر الرازى ، التفسير العظيم لابن كثير .

فعن أبى هريرة رضى الله عنه أن الناس قالوا : " يا رسول الله : هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – هل تضارون فى القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : هل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فانكم ترونه كذلك .[1]

وعن جرير بن عبد الله قال : كنا جلوساً عند النبى – صلى الله عليه وسلم – إذ نظر إلى القمر ليلة البدر فقال : انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون فى رؤيته ، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا " .[2]

وعن صهيب قال :

قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – إذا دخل أهل الجنة الجنة ، نودوا يا أهل الجنة : ان لكم عند ربكم موعداً لم تروه ، قال فيقولون : فما هو ؟ ألم يبيض وجوهنا ويزحزحنا عن النار ويدخلنا الجنة ؟ قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه ، قال : فو الله ما أعطاهم الله عز وجل شيئاً هو أحب إليهم منه ، قال : ثم قرأ " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " .[3]

هذه نصوص تفيد رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة .

لكن : مع هذه النصوص التى تصرح بأن الله تعالى سيرى فى الآخرة ، فقد ورد فى القرآن والسنة ما يدل – بظاهره – على نفى الرؤية عن الله تعالى وعدم إمكان وقوعها مطلقاً .

---

(١) صحيح البخارى – كتاب التوحيد .
(٢) صحيح البخارى – كتاب التوحيد ج٢ ص١٦٨ .
(٣) الاعتقاد للبيهقى .

ومن ذلك : قوله سبحانه " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير " .[1]

وحينما سأل موسى - عليه السلام - ربه أن يريه نفسه ، أجاب الله - تعالى - بـ " لن تراني " قال تعالى " ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين " .[2]

وأما في السنة : فقد أخرج مسلم قال : حدثني زهير بن حرب ، حدثنا اسماعيل بن ابراهيم ، عن داود عن الشعبي عن فروق قال :

" كنت متكئاً عند عائشة فقالت : ثلاث من تكلم بواحدة منهن فقد أعظم على الله الفرية ، قلت : ما هن ؟ قالت : من زعم أن محمداً - صلى الله عليه وسلم - رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية .

قال : وكنت متكئاً فجلست وقلت : يا أم المؤمنين : أنظريني ولا تعجلي ، ألم يقل الله عز وجل " ولقد رآه بالأفق المبين " [3] ولقد رآه نزلة أخرى ؟ [4] فقالت : أنا أول هذه الأمة سأل عن ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال : ذلك هو " جبريل " لم أره على صورته التي خلق عليها غير هاتين المرتين وقرأت قول الله تعالى : لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " الحديث .[5]

---

(١) الآية ١٠٣ من سورة الأنعام .
(٢) الآية ١٤٣ من سورة الأعراف .
(٣) الإية ٢٣ من سورة التكوير .
(٤) الآية ١٣ من سورة النجم .
(٥) صحيح مسلم : كتاب الإيمان .

وأخرج مسلم - أيضا - " حدثنا أبو بكر بن أبى شيبة ، حدثنا وكيع عن يزيد عن قتادة عن عبد الله عن أبى ذر قال :

سألت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - هل رأيت ربك ؟ قال : نور أنى أراه " .(1)

وهكذا يتبين لنا أن هناك نصوصاً أثبتت امكان رؤية الله ووقوعها للمؤمنين فى الآخرة ، وإن هناك نصوصاً تفيد - بظاهرها - عدم امكان رؤية الله تعالى وان الله لا يمكن أن يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة على السواء .

ومن هنا : فقد نشأ الخلاف بين الفرق واتخذ هذا الخلاف صورة التعصب الشديد لدى بعضهم (2) ووصل عند البعض إلى درجة تكفير كل من يقول بالرأى المخالف لمذهبه .(3)

---

(1) صحيح مسلم : كتاب الايمان ، باب فى قوله عليه السلام : نور أنى أراه .

(2) من الكتب التى عنيت بذلك وتفصيله :
اللمع للأشعرى ص٦١ - ٦٨ مكتبة الخانجى بالقاهرة ، الابانة - له أيضا - ص١٢ - ١٩ - المطبعة المنيرية بمصر ١٩٥٥م ، الانصاف للبقلانى ص١٧٦ - ١٩٢ - طبعة ثانية - مكتبة الخانجى بمصر ، الارشاد لأمام الحرمين ص١٦٦ - ١٨٦ مكتبة الخانجى بمصر ، أصول الدين للبغدادى ص٩٧ - ١٠٢ طبعة استانبول سنة ١٩٢٨م ، نهاية الاقدام للشهرستانى ص٣٥٦ - ٣٦٩ طبعة استانبول ، الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص٣٠ - ٣٦ مكتبة الحسين التجارية ، المحصل للرازى ص١٣٦ - ١٣٩ مكتبة الكليات الأزهرية ، معالم أصول الدين - له أيضا - ص٥٩ - ٩٧ (بهامش المحصل) ، ابكار الأفكار للآمدى ص٤٢٩ - ٤٩٢ ، شرح المواقف للجرجانى ج٨ ص١١٥ - ١٤٣ طبعة أولى ١٩٠٧م مطبعة السعادة ، شرح المقاصد للتفتازانى ج٢ ص٢٠١ طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول ، المغنى لعبد الجبار ج٤ ص٣٣ - ٢٤٠ ، شرح الأصول الخمسة - له أيضا - ص٢٣٢ - ٢٧٧ ، المحيط بالتكليف - له أيضا - ص٢٠٨ - ٢١٣ .

(3) ذهب بعض المعتزلة إلى تكفير كل من أجاز رؤية الله تعالى على جهة المقابلة واتصال شعاع بصر الرائى بالمرئى ، وكذلك الشاك فى كفره والشاك فى الشاك إلى ما لا نهاية (انظر الفرق بين الفرق ص١٦٦ ، الانتصار للخياط ص٦٧ - ٦٨ مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة) .

وقبل أن نعرض لرأى القرطبى فى المسألة نود أن نجمل خلاف المتكلمين ومذاهبهم فيها وذلك تحقيقاً لمبدأ الموازنة الذى اخترناه من أجل ابراز مكانة القرطبى وموضعه بين الفرق ونبدأ بـ :

١ - المشبهة والكرامية :

ذهب المشبهة والكرامية إلى أن الله تعالى يُرى فى الآخرة مثبتين له الجهة والمكان والمقابلة الحسية وغير ذلك من صفات الحوادث ، متتبعين فى ذلك ظواهر النصوص الخاصة برؤية الله تعالى ، وانطلاقاً من عقيدتهم فى أن الذى لا مكان له ولا جهة مما يمتنع وجوده فضلاً عن رؤيته .(١)

٢ - المعتزلة :

أما المعتزلة : فقد ذهبوا إلى نفى رؤية الله تعالى فى الدنيا والآخرة وقاوموا بشدة عقيدة رؤية الله لأنها - فى زعمهم - تؤدى إلى تحديد الله تعالى وتشبيهه بخلقه ، ولو جاز أن يرى لكان - فى رأيهم محدداً وكان جسماً .(٢)

فالمعتزلة - اذن - فى نفيهم للرؤية قاسوا الغائب على الشاهد .

فلما كانت الرؤية فى الشاهد لا تتحقق إلا بشروط معينة منها أن يكون المرئى مقابلاً للرائى وفى جهة منه وأن لا يكون متناهياً فى البعد ولا فى القرب ولا فى الصغر ....(٣)

ولما كانت هذه الشروط لا تتحقق إلا فيما هو جسم أو حال فى جسم وذلك

---

(١) انظر : شرح المواقف ج٨ ص١١٦ ، شرح المقاصد ج٢ ص٢٠١ طبعة دار الطباعة العامرة .

(٢) فالمعتزلة - وقد نفوا عن الله تعالى - الجسمية والجهة والمكان رأوا أن من اللازم لذلك نفى الرؤية عن الله تعالى والقول باستحالتها .

(٣) انظر : شرح المواقف ج٨ ص١٣٥ ، الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٥٨ ، المغنى لعبد الجبار ج٤ ص٣٦ - ٣٧ .

مستحيل على الله تعالى ، لذا فقد أجمع المعتزلة على أن الله – تعالى – لا تراه العيون ولا تدركه الأبصار .[1]

وقد عد القاضى عبد الجبار – وهو أحد رؤوس المعتزلة الكبار – باب نفى الرؤية عن الله تعالى من أبواب نفى التشبيه .[2]

كما ذهب – مع من ذهب من المعتزلة – إلى أن الله تعالى لا يرى نفسه كما لا يراه غيره وقال – مستدلاً على ذلك :

" لو كان الله – تعالى – مرئياً لنفسه وصح أن يرى نفسه لصح منا أن نراه على وجه من الوجوه ، وفى حال من الأحوال .

فإذا استحال ذلك فينا فيجب أن يستحيل أن نفسه يرى نفسه " .[3]

وبعد أن اتفق المعتزلة على أن الله – تعالى – لا يرى بالأبصار اختلفوا فى رؤيته بالقلوب .

فقال " أبو الهزيل " وأكثر المعتزلة : اننا نرى الله تعالى بقلوبنا بمعنى أننا نعلمه بها .[4]

هذا : وقد بذل المعتزلة جهداً كبيراً لاثبات مدعاهم فى أن الله – تعالى – لا يرى بالابصار واستدلوا على ذلك بأدلة متعددة وبآيات من القرآن الكريم .

---

(١) انظر : مقالات الإسلاميين للأشعرى ج١ ص١٥٥ ، الملل والنحل ج١ ص٤٩ .
(٢) انظر : المحيط بالتكليف ص٢٠٨ .
(٣) المغنى : ج٤ ص٩١ (لكن وجد من المعتزلة من ذهب – كما يقول الجوينى " إلى أن البارى – تعالى – يرى نفسه ، وإنما يمتنع عل المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بحاسة واتصال شعاع " الارشاد ص١٧٦ .
(٤) انظر : مقالات الإسلاميين ج١ ص١٢٦ .

لكن : مـاذا كـان مـوقـفـهم تجـاه النصـوص التى تصـطدم - بظاهـرها - مع مذهبهم وتثبت رؤية الله تعالى فى الآخرة ؟

لقد عمد المعتزلة إلى تلك النصوص فما كان نصاً قرآنياً فقد أولوه بما يناسب دعواهم ، وما كـان حديثاً نبوياً فقـد طعنوا في اسناده تارة ، وتارة أخـرى يقـولون انها أخبار آحاد ولا يعمل بها في باب الاعتقاد ، وتارة ثالثة يجدون للحديث تأويلاً مناسباً فيأخذون فى تأويله وصرفه عن ظاهره بحيث ينزعون منه تصادمه لمذهبهم .

هذا عن الرؤية من منطق القرآن والسنة ومـوقف المشـبهـة والمعتـزلة من هذه القضية .[1]

أما عن موضـوع البحث " القرطبى ورأيه فى المسـألة " واستدلاله عليها فهذا ما سأعرض له الآن .

وأحب أن يكون حديثى عنه متضمناً لتلك العناصر :

١ - رأي القرطبي في رؤية الله تعالي وأدلته .

٢ - كيفية الرؤية من وجهة نظر القرطبي .

٣ - رد القرطبي ودفعه لشبه الخصم .

٤ - تعقيب يتضمن أهم الملاحظات .

---

(١) أهملت الاشارة إلى رأى الأشاعرة فى المسألة لأن مذهب الإمام القرطبى - وكما سنقف عليه - لا يختلف - فى صورته العامة - عن رؤية الأشاعرة مما يغنى عن ذكره .

" أولاً : رأى القرطبى وأدلته "

ذهب القرطبى - كغيره من الأشاعرة - إلى أن رؤية الله تعالى ثابتة ومقطوع بها للمؤمنين فى الآخرة لوعد الله تعالى لهم بذلك تشريفاً لهم وتكريماً .

ورأى أنه ما دام أن الرؤية قد وردت نصوص تثبتها .

ومادام أن العقل يجيز رؤية الله تعالى ولا يحيلها ، فليس يجوز منا تأويل تلك النصوص ، بل يجب حملها على ظاهرها والتصديق بها لأنها صحيحة وقاطعة فى متنها وسندها .[1]

ورأى القرطبى أن الرؤية جائزة عقلاً فى الدنيا [2] والآخرة بمعنى أنه لا يوجد دليل عقلى يمنع ذلك .

فهو يقول " رؤيته تعالى فى الدنيا جائزة عقلاً ، إذ لو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى عليه السلام مستحيلاً [3] ومحال أن يجهل نبى ما يجوز على الله وما لا يجوز " .[4]

وعن جوازها فى الدنيا والآخرة وانكارها على المخالفين نراه يقول :

" وقد اختلف فى جواز رؤية الله تعالى ، فأكثر المبتدعة على انكارها فى الدنيا والآخرى ، وأهل السنة والسلف على جوازها فيهما ووقوعها فى الآخرة " .[5]

هذا هو رأى القرطبى ومذهبه فى المسألة .

---

(١) انظر : الأسنى ج٢ ص١٩٩ ، الجامع ج٧ ص٣٧ ، ٣٨ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ج٢ ص ٢١٠ - ٢١١
(٢) انظر المصدر السابق ج٧ ص٣٧ .
(٣) يشير إلى قوله تعالى - على لسان موسى " رب أرنى أنظر إليك " .
(٤) الجامع : ج٧ ص٣٧ .
(٥) الجامع : ج١ ص٢٧٤ .

لكن الذى أحب أن أوضحه هنا وأن ألفت النظر إليه :

هو أن القرطبى - وان قال برؤية الله تعالى وحكم بجوازها - إلا أنه لم يقل بأن رؤيته سبحانه تتم على الصورة العادية المألوفة لنا بحيث يحدق البصر فى صوب المرئى ويكون المرئى مقابلاً للرائى وفى جهة منه ، بل أنه يثبت الرؤية بدون كيف ولا جهة ولا تحديد مخالفاً فى ذلك الكرامية وغيرهم ممن يثبتون الرؤية ويقولون بها لكن بناء على اعتقادهم كونه - سبحانه - جسماً وفى جهة .[1]

وعباراته وان لم تكن صريحة فى ذلك لكنها تدل عليه من أوسع طريق .

فهو يقول - فى معرض بيانه للآية الكريمة " لا تدركه الأبصار " " يبين سبحانه أنه منزه عن سمات الحدوث ومنها الإدراك بمعنى الإحاطة والتحديد كما تدرك سائر المخلوقات والرؤية ثابتة " .[2]

فهو - يقرر كما ترى - أن الرؤية ثابتة ومقطوع بها لكن مع نفى الاحاطة والتحديد والكيف .

كما يقول " والذى يعتقد فى هذا الباب : أن الله جل اسمه - فى عظمته وكبريائه وعلى صفاته - لا يشبه شيئاً من مخلوقاته ولا يشبه به " .[3]

ويقول " اعلم أن الحق سبحانه مخالف للحوادث لا يشبهه شىء ولا يشبه شيئاً من الحوادث بل هو منفرد عن جميع المخلوقات ليس كمثله شىء " .[4]

---

(١) وقد عبر الامام الرازى عن مذهب الكرامية هذا فقال على لسانهم :
" أنه - تعالى - تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضى مواجهة المرئى أو شيئاً هو فى حكم مقابلته وذلك يقتضى كونه تعالى مخصوصاً بجهة " (أساس التقديس ص٥٧) .

(٢) الجامع : ج٧ ص٣٧ .

(٣) الجامع : ج١٦ ص٨ .

(٤) الأسنى ج٢ ص٢٠ .

فهو - كما ترى - ينزه البارى سبحانه عن الشبيه والمثيل ومن قال هذا لا يقول بتكييف الرؤية .

وفى " الأسنى " للقرطبى :

" إذا كان معلوماً أن اثبات البارى سبحانه إنما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات صفاته إنما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف " .[1]

ومن نفى الكيف والتحديد فى الذات وسائر الصفات فلا يمكن أن يثبته فى الرؤية .

ولا يمكن لمن يقول " ولا يجوز وصف الله عز وجل بالجوارح والأبعاض " [2] أن يثبت الرؤية كيفاً وتحديداً ، إذ لو كانت كذلك لكان المرئى جسماً ذا جوارح وأبعاض تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

وهكذا تدل عبارات القرطبى على مذهبه فى حقيقة الرؤية وأنها لا تستلزم الجهة وأن الجهة ليست شرطاً فى تحقق الرؤية وأن المرئى قد يرى وليس فى جهة من الرائى ولا مقابلاً له على غرار ما يقول به الأشاعرة فى المسألة .[3]

ولا شبهة فى أن الرؤية بهذا المعنى الذى حققه القرطبى والأشاعرة ليست ممتنعة فى حق الله تعالى وليست بعيدة بالدرجة التى توهمها الخصم .[4]

---

(١) المصدر السابق ص١٠ .

(٢) المصدر السابق ص٤١ .

(٣) انظر : شرح المواقف ج٨ ص١١٥ - ١٢٠ ، الإرشاد للجوينى ص١٨١ ، نهاية الاقدام للشهرستانى ص٣٥٦ وما بعدها ، الملل والنحل له أيضا ج١ ص٩٢ .

(٤) فإن المعتزلة منعوا رؤية ما لا يكون فى جهة ولا مقابلاً ، انظر : المغنى لعبد الجبار ج٤ ص١٤٠ ، شرح الأصول الخمسة ص٢٤٩ - ٢٥٠ له أيضا .

فإن الإنسان – كما ذكرنا الامام الغزالى – يرى نفسه فى المرآه ومعلوم أنه ليس فى مقابلة نفسه ، كما أن نفسه ليست حالة فى المرآه التى فى الجهة المقابلة ، فهو إذن يبصر نفسه من غير جهة .[1]

هذا عن مذهب القرطبى فى الرؤية وقوله بجوازها ، أما عن استدلاله على جواز الرؤية وصحتها :

فان القرطبى – وان قال بجوازها عقلاً إلا أنه يرفض التعويل فى هذه المسألة على " المسلك العقلى " [2] ويرى أن الأولى في اثبات صحة الرؤية ووقوعها التمسك بالظواهر النقلية .

ومن ثم : فقد رأيناه يعكف على هذه الظواهر ويعطيها عناية خاصة من الفكر والنظر والتحليل والتمحيص من أجل بيان وجه دلالتها وكيفية الاحتجاج بها فى هذا الباب ، كما يتتبع أدلة الخصم ويبين أنه لا متمسك لهم بها فى اثبات الرؤية المقابلة والاتجاه المضاد .

وأود – قبل أن نتعرف على الأدلة النقلية التى عول عليها القرطبى – أن نعرض " للمسلك العقلى " الذى عدل عنه [3] ونناقشه ونتعرف على أبعاده لنرى هل كان الرجل على حق فى عدوله عنه ؟ وهل كان لهذا الرفض ما يبرره ؟

ويمكننا أن نبدأ هذا النقاش بسؤال عن " المسلك العقلى " ما هو ؟

---

(١) انظر : الاقتصاد فى الاعتقاد ص٣١ مع المقارنة بابن رشد فى مناهج الأدلة ص١٨٧ .

(٢) بمعنى أن يكون " المسلك العقلى " هو عمدة الأدلة ومرجعها لا أنه يخرجه من دائرة الاحتجاج مطلقاً .

(٣) وعدول القرطبى عن المسلك العقلى يظهر فى تجاهله له وعدم إشارته – ولو من بعيد إليه – فى الوقت الذى ذكر فيه عدداً لا يحصى من أدلة النقل ، وهو – فى هذا – يتفق مع جمهور الأشاعرة الذين يرون أن مدار الكلام فى رؤية الله تعالى على الأدلة السمعية .

والجواب : ان المسلك العقلى – كما هو معروف – عمدته ومرجعه هو ما اصطلح عليه الأشاعرة وسموه باسم " دليل الوجود

وخلاصة هذا الدليل :

اننا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق .

ونرى – أيضا – الجواهر ، لأننا نرى الطول والعرض فى الجسم " ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الأطول " (١) فثبت بهذا أن صحة الرؤية أمر مشترك بين الجوهر والعرض ، وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث .

لكن الحدوث لا يجوز أن يكون مصححاً للرؤية لأن الحدوث عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة ، لأن التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه .

وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود مصححاً للرؤية .

وإذا كان المصحح للرؤية هو الوجود فكل ما يصح وجوده تجوز رؤيته ، والله – تعالى – موجود فيجوز رؤيته وهو المطلوب .

هذا هو دليل الوجود الذى أخذ به " الباقلانى " (٢) وسبقه إليه الشيخ الأشعرى (٣) وصار بعد ذلك العمدة عند الأشاعرة من جهة العقل .(٤)

---

(١) الجرجانى · شرح المواقف ج٨ ص١٢٢

(٢) انظر : الانصاف ص١٨١ ، التمهيد ص٢٦٦ .

(٣) انظر الابانة ص١٦ .

(٤) انظر : الإرشاد لأمام الحرمين ص١٧٧ ، الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٩١ ، نهاية الاقدام – له أيضا – ص٣٥٧ ، أصول الدين للبغدادى ص٩٨ ، التبصير فى الدين للاسفراينى ص٩٤ .

لكن : ألست ترى أنه لو صح هذا الدليل وكان الشيء يُرى من حيث أنه موجود فقط للزم أن نرى الطعوم والروائح والأصوات لأنها موجودة وهذا – بالضرورة – باطل ؟ .

لقد رأينا الشيخ الأشعرى وقد التزمه فقال بجواز رؤية هذه الأمور إلا أن الله تعالى لم يخلق فى البصر رؤيتها بطريق العادة ولا يلزم من صحة الرؤية تحققها .

يقول " شارح المواقف " تعليقاً على الدليل المذكور :

" اعلم أن هذا الدليل يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والطعوم ، والشيخ الأشعرى يلتزمه ويقول :

لا يلزم من صحة الرؤية لشيء تحقق الرؤية له ، وإنما لا نرى هذه الأشياء التى ذكرتموها لجريان العادة من الله بذلك أى بعدم رؤيتها .

فانه – تعالى – أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ، ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها ".[1]

هذا هو جواب الأشعرى على النقض المذكور ، لكنه لا يخلو – فى رأيى – من تكلف شديد ينال من حجية هذا الدليل ويهوى به إلى مستوى يقصر معه عن أن ينهض دليلاً يعول عليه فى المسألة أو أن يكون العمدة فى بابه .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى : فقد يرد اعتراض على الأشعرى – فى أخذه بهذا الدليل – بأن القول باشتراك الوجود – وهو جوهر الدليل وأساسه – ينافى مذهبه فى أن وجود كل شيء هو عين ماهيته .[2] فإذا أضفنا إلى هذا وذاك

---

(١) شرح المواقف ج٨ ص١٢٣ .

(٢) انظر : المصدر السابق ج٢ ص١٣١ ، شرح الدوانى على العقائد العضدية ج٢ ص١٧٣ .

جملة الاعتراضات التى توجه بها الخصم إلى هذا الدليل – وهى مشهورة فى بابها[1] – أدركنا – بجلاء – أن التعويل فى اثبات صحة الرؤية على الدليل العقلى متعذر ولا يخلو من تناقضات يستغنى عنها – ولو نسبياً – من يسلك طريقاً آخر هو طريق النصوص الشرعية .

وأدركنا – بالتالى ـ مصداقية رأى القرطبى واتجاهه ، وهو اتجاه لم بنفرد به الإمام القرطبى وحده بل سبقه إليه كثيرون من علماء الكلام نذكر منهم على سبيل المثال " الشريف الجرجانى " الذى أنكر على " عضد الدين الايجى " – أستاذه لفترة طويلة – مبالغته فى ترويج هذا المسلك لاثبات صحة الرؤية ورجح الأخذ بظواهر الشرع من سنية وقرآنية . وذلك حيث يقول " ولقد بالغ المصنف فى ترويج المسلك العقلى لاثبات صحة رؤيته تعالى .... وفى هذا الترويج تكلفات يطلعك عليها أدنى تأمل " .[2]

وينتهى من ذلك إلى نتيجة يقول فيها " فإذن الأولى ما قد قيل من أن التعويل – فى هذه المسألة – على الدليل العقلى متعذر ، فالتذهب إلى ماختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى [3] من التمسك بالظواهر النقلية " .[4]

لكن : إذا كان التعويل – فى المسألة – على الدليل العقلى [5] متعذراً كما

---

(١) انظر : شرح المواقف ج٨ ص١٢٤ – ١٢٩ ، نهاية الاقدام ص٣٥٧ ، شرح العقائد النسفية للتفتازانى ص٣٥ – ٣٦ .
(٢) شرح المواقف ج٨ ص١٢٨ – ١٢٩ .
(٣) شيخ الماتريدية توفى سنة ٣٣٣هـ .
(٤) شرح المواقف ج٨ ص١٢٩
(٥) لم يكن (دليل الوجود) الذى أسلفت الحديث عنه هو الدليل الوحيد فى المسلك العقلى . فقد كان هناك – من ناحية العقل – أدلة أخرى استدل بها الأشاعرة .
ومن هذه الأدلة : ما ذكره الامام الأشعرى فى كتاب " الابانة " وأخذ به – من بعده – جمهور الأشاعرة . =

صرح الجرجانى وشهد به الواقع - وكان التعويل فيها على ظواهر النصوص أولى وأظهر وهو ما اختاره القرطبى [1] فما هى تلك النصوص التى عول عليها الرجل واستدل بها ؟ هذا هو ما سنناقشه الآن :

القرطبى وأدلة السمع :

لم يختلف الامام القرطبى عن غيره من جمهور الأشاعرة فى الأدلة النقلية .

فعنده أن العمدة من المنقولات فى جواز الرؤية قوله - تعالى - حكاية عن موسى عليه السلام - " ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقاً فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين " هذه الآية تمثل فى نظر القرطبى عمدة الأدلة السمعية وهى الأصل فى بابها .[2]

أما الاحتجاج بها فبيانه : أن موسى - عليه السلام - سأل ربه الرؤية فقال " رب أرنى أنظر إليك " ولو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها ، لأن السؤال حينئذ يكون بمنزلة السؤال : يارب ألك صاحبة وولد ؟ وهذا ما لا يقول به عاقل .

= يقول الأشعرى " مما يدل على رؤية الله سبحانه بالابصار أن الله عز وجل يرى الأشياء ، وإذا كان للأشياء رائياً فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه ، وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه " الإبانة ص١٦ .

لكن هذا الدليل - شأنه شأن دليل الوجود - لا يخلو من خلل ولا ينتج المدعى .

إذ المدعى هو الرؤية بحاسة البصر ، ورؤية الله إيانا ليست بحاسة البصر . (انظر شرح العقائد النسفية ص٣٦) .

(١) وإذا كنت قد ذكرت سلفاً أن اختيار الإمام القرطبى لدليل السمع وإيثاره إياه على دليل العقل يتضح من تجاهله للأخير وعدم ذكره له ، فإننى أضيف الآن قوله - فيما اقتبسه عن أبى المعالى " اعلم أن أهل الحق نابذوا المعتزلة وخالفوهم واتبعوا السمع وأثبتوا الرؤية " (الأسنى ص١٩٩) فثبوتها - فى رأيه - إنما هو بالسمع بالدرجة الأولى وفى المقام الأول .

(٢) انظر : الجامع - ج٢ ص١٧٧ - ١٧٨ .

يقول القرطبى فى ذلك " لو كان سؤال موسى مستحيلاً ما أقدم عليه مع معرفته بالله كما لم يجز أن يقول : يارب ألك صاحبة وولد " .[1]

لكن القرطبى – وقد اتخذ من الآية دليلاً على الرؤية – قد ووجه بعدة اعتراضات تتبعها كلها وأجاب عنها وذلك على النحو التالى :

– الاعتراض الأول : ان موسى سأل ربه الرؤية فقال " رب أرنى أنظر إليك " فأجابه الله بقوله " لن ترانى " فدل على أنه لا يرى .[2]

– الاعتراض الثانى : أنه لم يسأل اراءة ذاته بل سأل أن يريه آية من آيات عظمته وقدرته [3] ، وقد أضاف " صاحب المواقف " هذا الاعتراض إلى الكعبى[4] ومعتزلة بغداد .[5]

– الاعتراض الثالث : أن الله – تعالى – علق الرؤية على استقرار الجبل فقال " ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى " لكن الجبل لم يستقر لأن الله جعله دكا ، قال تعالى " فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا " فدل ذلك على أنه لا يرى .[6]

– الاعتراض الرابع : أن موسى – عليه السلام – كما بينت الآية قد لجأ إلى الله تائباً " قال سبحانك تبت إليك " والتوبة لا تكون إلا عن ذنب ولا ذنب إلا سؤال الرؤية فتكون الرؤية محالة .[7]

---

(١) الجامع . ج٧ ص١٧٨ ، وهذا الاحتجاج بعينه هو احتجاج الأشاعرة بالآية الكريمة (انظر : أصول الدين للبغدادى ص٩٩ ، الانصاف للباقلانى ص١٧٧ ، الابانة للأشعرى ص١٣ ، شرح المواقف للجرجانى ج٨ ص١١٦

(٢) ، (٣) الجامع : ج ٧ ص١٧٧ .

(٤) أبو القاسم البلخى الكعبى ، من شيوخ معتزلة بغداد توفى سنة ١٣١٩هـ .

(٥) انظر : شرح المواقف ج٨ ص١١٨ .

(٦) الجامع . ج٧ ص١٧٨ .

(٧) الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص١٧٧ ، ١٧٨ .

- الاعتراض الخامس : أن موسى - عليه السلام - كان يعلم أن الرؤية مستحيلة وأنه لم يسألها لنفسه وإنما سألها لأجل قومه عندما قالوا " أرنا الله جهرة " ليجاب بالمنع فيعلموا أنها مستحيلة .[1]

تلك جملة من الاعتراضات التي قال بها الخصم ، وقد تتبعها القرطبي وأجاب عنها واحداً واحداً وذلك كما يتضح من العرض التالى :

- أما الاعتراض الأول : والقائل بأن موسى عندما سأل الرؤية أجيب بـ " لن ترانى " فقد دفعه القرطبي بأن الرؤية المنفية إنما هى فى الدنيا ولا يلزم منه نفيها فى الآخرة .

يقول القرطبي " قوله تعالى " لن ترانى " أى في الدنيا " [2] ولا يتعداه إلى الآخرة .

ولا يقال : لكن " لن " لتأييد النفى وهذا يعنى أنه لا يرى لا فى الدنيا ولا فى الآخرة لا لموسى ولا لغيره ، لأنا نقول :

أن " لن " للتوكيد وليست للتأبيد ، بدليل قوله تعالى - على لسان الخضر - " انك لن تستطيع معى صبراً " [3] وقد كان صبر موسى ممكناً .

ولو سلمنا أن " لن " للتأبيد فهو لتأبيد النفى فى الدنيا ولا يتعداه إلى الآخرة بدليل قوله تعالى - فى حق الكفار - " ولن يتمنوه أبداً " أى الموت مع أنهم يتمنوا الموت فى الآخرة وذلك كما قال سبحانه " ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك " .[4]

---

(١) ، (٢) نفس المصدر السابق .
(٣) من الاية ٧٢ من سورة الكهف .
(٤) من الآية ٧٧ من سورة الزخرف .

- وأما الاعتراض الثانى : والقائل بأن موسى عليه السلام لم يسأل اراءة ذاته سبحانه بل سأل أن يريه آية وعلامة من آيات قدرته ، فقد أجاب عنه القرطبى بجوابين :

الأول · أنه قال " أرنى أنظر إليك " ولم يقل : أرنى علامة من علاماتك ، وأجابه الله بقوله " لن ترانى " ولم يقل : لن تر آية من آياتى ، ولو سلمنا أن سؤال موسى كان هكذا فلا يناسب حينئذ الجواب السؤال .

الثانى : أنه لو سأل آية لأعطاه الله إياها كما أعطاه الآيات التسع (١) والتى وجد فيها موسى ما يغنيه عن طلب المزيد من الآيات .

يقول القرطبى فى ذلك :

" ولا يجوز الحمل على أنه أراد : أرنى آية عظيمة لأنظر إلى قدرتك لأنه قال " إليك " وقال " لن ترانى " .

ولو سأل آية لأعطاه الله ما سأل كما أعطاه سائر الآيات ، وقد كان لموسى عليه السلام فيها مقنع عن طلب آية أخرى . فبطل هذا التأويل " .(٢)

- وأما الاعتراض الثالث : والقائل : أن الله تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل لكنه لم يستقر فدل ذلك على أنه لا يُرى .

فقد أجاب عنه القرطبى بجواب نلمس فيه قدراً كبيراً من العبقرية والإبداع .

فهو يقول " فى قوله تعالى " ولكن انظر إلى الجبل فان استقر مكانه فسوف

---

(١) والتى أشار إليها القرآن بقوله " ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات " (الاسراء ١٠١) وهى · العصا واليد واللسان والبحر والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات .

(٢) الجامع : ج٧ ص١٧٧ .

تراني " ضرب له مثالاً مما هو أقوى من بنيته وأثبت ، أي فإن ثبت الجبل وسكن فسوف تراني ، وإن لم يسكن فانك لا تطيق رؤيتي كما أن الجبل لا يطيق رؤيتي " (١) ولا يلزم منه أنه - في ذاته - ممتنع الرؤية .

هذا هو جواب القرطبي ، وكما قلت فإن فيه نوعاً من التجديد والاضافة ، لأن المشهور والمعول عليه عند المتكلمين عندما يريدون الاجابة على هذا الاعتراض أن يقولوا : إن الله علق الرؤية على استقرار الجبل واستقرار الجبل " في ذاته " أمر ممكن وما علق على الممكن فهو ممكن (٢) ، وهذا ما عناه " الأشعري " عندما قال :

" لو أراد الله عز وجل تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه ، فلما قرنه باستقرار الجبل - وذلك أمر مقدور لله تعالى دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله عز وجل " .(٣)

هذا هو جواب " الأشعري " وهو الذي عليه الجمهور من أهل السنة ، وبالمقارنة تتضح مكانة القرطبي ورؤيته المتميزة وإن كان العود بكلامه إلى كلام الأشعري أمراً ممكناً .

- أما الاعتراض الرابع : والقائل أن موسى - عليه السلام - قد أعلن " التوبة " وهي لا تكون إلا من ذنب وذلك الذنب هو سؤال الرؤية فتكون الرؤية مستحيلة .

فقد أجاب عنه الإمام القرطبي بأن توبة موسى عليه السلام - لم تكن عن

---

(١) المصدر السابق والصحيفة .

(٢) انظر : شرح المواقف ج٨ ص١١٧ ، الانصاف للباقلانى ص١٧٩ ، الابانة للأشعرى ص١٤ ، شرح العقائد النسفية ص٣٥ .

(٣) الابانة : ص١٤ .

ذنب وإنما كانت على سبيل الإنابة والخضوع وذلك لوجود " العصمة " المانعة للأنبياء عن الذنوب .

يقول القرطبى " وأجمعت الأمة على أن هذه التوبة ما كانت عن معصية فإن الأنبياء معصومون " .[1]

ولو سلمنا بأن التوبة كانت عن ذنب ارتكب فإننا نجزم بأن هذا الذنب لم يكن ناشئاً عن مطلق سؤال الرؤية بل لخصوصية معينة تتعلق إما بسؤالها فى الدنيا أو لأن " موسى سأل من غير استئذان فلذلك تاب " .[2]

- أما الاعتراض الخامس : والقائل أن موسى عليه السلام كان يعلم أن الرؤية مستحيلة ولذلك فهو لم يسألها لنفسه وإنما سألها لأجل قومه على نحو ما يقول به المعتزلة .[3]

فقد أجاب عنه الامام القرطبى بأنه لا يناسب قوله تعالى " إنى تبت إليك " فان التوبة - على مذهب الخصم - لا تكون إلا عن ذنب وموسى - على هذا التأويل - لم يترتكب ذنباً ولم يفعل معصية فلا يقتضى أمره توبة .

أما وقد أعلن التوبة فقد دل هذا على فساد ذلك التأويل بناء على أصلكم - معشر المعتزلة - فى التوبة والرجوع .

يقول القرطبى فى ذلك " قال أهل السنة والجماعة الرؤية جائزة ، وقال المبتدعة - ويعنى بهم المعتزلة - إنما سألها لأجل القوم لبين لهم أنها غير جائزة وهذا لا يقتضى توبة " .[4]

---

(١) ، (٢) الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص١٧٧ .

(٣) انظر : الانصاف للباقلانى ص١٧٨ ، الارشاد للجوينى ص١٨٤ ، أصول الدين للبغدادى ص٩٩ ، نهاية الاقدام للشهرستانى ص٣٦٨ .

(٤) الجامع ج٧ ص١٧٨ .

وبعد : فهذا نموذج من ردود القرطبى على اعتراضات الخصم وشبهاته أقدمه دليلاً على ما أدعيه من أن للرجل اجتهاداته فى اطار المذهب الأشعرى ، وله – أيضا – محاولاته فى تدعيم المذهب وتعميقه والدفاع المستمر عن مبادىء أهل السنة وعقيدتها .

هذا : وكما استدل القرطبى على جواز الرؤية وامكانها فقد استدل أيضا على ثبوتها ووقوعها .

وقد استدل على وقوع الرؤية للمؤمنين فى الآخرة بعدد من الأدلة أذكر منها :

المسلك الأول : قوله تعالى " وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة " .[1]

وقد رأى القرطبى : أن الآية نصت على رؤية الله عز وجل بالأبصار فى الآخرة .

وذلك أن النظر إذا قرن بذكر الوجه وقرن " بإلى " كان حقيقة فى الرؤية البصرية .

والنظر فى تلك الآية موصول بإلى مقرون بالوجه فيكون حقيقة فيها .

يقول القرطبى " قوله تعالى : إلى ربها ناظرة – أى تنظر إلى ربها ، على هذا جمهور العلماء " .[2]

لكن الاحتجاج بتلك الآية هكذا – شأنه شأن آية الامكان – حوله شبهات وعليه اعتراضات لابد من حلها والاجابة عنها .

---

(١) الآية ٢٢ ، ٢٣ من سورة القيامة .

(٢) الجامع : ج١٩ ص٧٠ .

وكما فند القرطبى اعتراضات الخصم فى الآية السابقة وأثبت تهافتها ، فقد رد على المعتزلة اعتراضاتهم على مدلول تلك الآية ورفض قولهم :

لا نسلم أن لفظ " إلى " صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار ، والمعنى : نعمة ربها فتنظره .[1]

يرفض القرطبى هذا التأويل من المعتزلة ويشير إليه بصيغة الضعف قائلاً :

" وقيل : أن النظر هنا انتظار ما لهم عند الله من الثواب .... وهذا القول ضعيف جداً خارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار " .[2]

ويستدل على ضعفه وفساده بثلاثة وجوه :

الأول : أن نظر الانتظار لا يكون مقروناً بإلى وإنما يستعمل بغير صلة [3] ويتعدى بنفسه .

" أما إذا كان النظر مقروناً بذكر " إلى " وذكر الوجه فلا يكون إلا بمعنى الرؤية والعيان " وذلك كما يصرح القرطبى فى كتابه الجامع .[4]

---

(١) انظر : المواقف للايجى ص٣٠٥ النسخة المجردة - عالم الكتب بيروت .

(٢) الجامع : ج١٩ ص٧٠ ، والمراد بظاهر الأخبار : الأحاديث الكثيرة فى هذا الباب والتى مضى ذكر بعضها .

(٣) وبذلك تشهد آيات القرآن ونصوصه ، كما يشهد به اللسان العربى .
ففى القرآن الكريم : انظرونا نقتبس من نوركم (الحديد ١٣) أى انتظرونا ، " فناظرة بم يرجع المرسلون " (النمل ٣٥) أى منتظره ، " ما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة " (يس ٤٩) أى ما ينتظرون .... وهكذا لما أراد " الانتظار " لم يصله بإلى .
أما اللسان العربى : " فإن العرب إذا أرادت بالنظر الانتظار قالوا : نظرته " (الجامع ج١٩ ص٧١) وقد أنشد شاعرهم :

فإنكما إن تنظرانى ساعة   من الدهر تنفعنى لدى أم جُنْدب

فلما أراد الانتظار قال تنظرانى ولم يقل : تنظران إلىّ .
وإذا أراد وانظر العين قالوا : نظرت إليه .
وبه جاء قول الشاعر :

نظرت إليها والنجوم كأنها   مصابيح رهبان تُشبُّ لِقُفَّالِ

فلما أراد نظر العين عداه بإلى (انظر : المصدر السابق والصحيفة) .

(٤) انظر : الجامع لأحكام القرآن ج١٩ ص٧١ .

الثانى : " أن واحد الآلاء يكتب بالألف لا بالياء " .[1]

الثالث : أن نظر الانتظار لا يكون فى الجنة ولا يناسب مقام أهلها ، لأنهم – كما وصف القرآن – يكونون فى أحسن حال .

يقول القرطبى فى ذلك " والمنتظر للشيء منغض العيش فلا يوصف أهل الجنة بذلك " .[2]

هذا هو جواب الاعتراض على الدليل الأول ، ومنه ننتقل إلى :

المسلك الثاني : المسلك الثانى فى إثبات الوقوع – كما يراه القرطبى والأشاعرة – هو قول الله تعالى " كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " .[3]

ووجه الاحتجاج بالآية : أن الله – تعالى – لما ذكر ذلك فى شأن الكفار تحقيراً لهم وتعذيباً لزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه فلا يحجبون .

ويؤكد الامام القرطبى أنه لا وجه للآية إلا هذا وإلا لتساوى الفريقان فى الحجاب الذى هو عدم الرؤية [4] ولما فضل المؤمنون الكافرين فى ذلك فتضيع فائدة النص القرآنى ويصبح تخصيص الكفار بالحجاب لا معنى له .

يقول القرطبى فى ذلك :

" فى هذه الآية دليل على أن الله عز وجل يرى فى القيامة ، ولولا ذلك ما كان فى هذه الآية فائدة ، ولا خست منزلة الكفار بأنهم يحجبون " .[5]

---

(١) ، (٢) المصدر السابق والصحيفة .

(٣) الآية ١٥ من سورة المطففين .

(٤) انظر : الابانة ص١٤ – المطبعة المنيرية بمصر – مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٥٥م ، الانصاف للباقلانى ص١٨٠ مكتبة الخانجى بمصر ١٩٦٣م .

(٥) الجامع : ج٩ ص١٧١ .

وبناء عليه : فقد أنكر القرطبى اتجاه المعتزلة فى الآية والقائل : أن الكفار يحجبون عن رحمة الله وثوابه وبالتالى فليس فيها دليل على الرؤية .(1)

ينكر القرطبى هذا الاتجاه ويرى فيه مخالفة صريحة لما عليه الجمهور فى حمل الآية وكفى به دليلاً على فساده .(2)

هذا : وقد لجأ القرطبى إلى ايات أخرى وجد أنها تشهد له فيما ذهب إليه من أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة .

ومن هذه الآيات : قوله تعالى " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " (3) وقال إن تفسير " الزيادة " بالنظر إليه سبحانه " هو الصحيح فى الباب " .(4)

وكذلك قوله تعالى " ولدينا مزيد " .(5)

ففى " الجامع لأحكام القرآن " " المزيد : النظر إلى وجه الله تعالى بلا كيف ، وقد ورد ذلك فى أخبار مرفوعة إلى النبى صلى الله عليه وسلم " .

بل لقد خصص الإمام القرطبى فى كتابه " التذكرة " باباً سماه " باب فى بيان قوله تعالى " ولدينا مزيد " قال تحته " الزيادة : النظر إلى الله عز وجل ، وليس شىء أحب إلى أهل الجنة من يوم المزيد لأنهم يرون فيه الجبار جل جلاله وتقدست أسماؤه " .(6)

---

(1) انظر فى ذلك : شرح الأصول الخمسة ص٢٦٧ للقاضى عبد الجبار - مكتبة وهبة بالقاهرة ، المعنى ج٤ ص٢٢١ ، الكشاف للزمخشرى ج٤ ص٥٧٦ .
(2) انظر : الجامع ج١٩ ص١٧١ .
(3) من الآية ٢٦ من سورة يونس .
(4) الجامع : ج٨ ص٢١٠ ، ج١٧ ص١٥ - ١٦ ، التذكرة فى أهوال الموتى وأمور الآخرى للقرطبى ص٤٨٥ - ٤٨٦ .
(5) الآية ٣٥ من سورة ق .
(6) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص٤٨٩ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد - دار احياء الكتب العربية .

كذلك من الآيات التى استدل بها القرطبى :

قوله تعالى " فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً " (١) فقد فسر اللقاء بالرؤية وقال : " قوله " فمن كان يرجو لقاء ربه " أى يرجو رؤيته وثوابه " .(٢)

المسلك الثالث : ولم ير القرطبى أدلة الوقوع فى آيات القرآن فحسب ، بل لقد رآها وعثر عليها فى نصوص السنة وصحيح الأحاديث كذلك .

ومن الأحاديث التى استدل بها فى هذا الباب :

قوله – صلى الله عليه وسلم – فى الحديث الصحيح " إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى لهم : أتريدون شيئاً أزيدكم ؟ فيقولون : ألم تبيض وجوهنا ، ألم تدخلنا الجنة وتجنبنا من النار ، قال : فيكشف لهم الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل " .(٣)

ولهذا الحديث طرق أخرى منها :

" عن صهيب قال : قيل لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – هذه الآية " للذين أحسنوا الحسنى وزيادة " قال " إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ينادى مناد : يا أهل الجنة أن لكم عند الله موعداً يريد أن ينجزكموه ، فقالوا . ألم تبيض وجوهنا وتثقل موازيننا وتجرنا من النار ، قال : فيكشف الحجاب فينظرون إليه فو الله ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إلى وجه الله ولا أقر لأعينهم " .(٤)

---

(١) من الآية ١١٠ من سورة الكهف .

(٢) الجامع ، ج١١ ص٤٧ .

(٣) حديث صحيح رواه مسلم عن صهيب .

(٤) رواه النسائى .

وقد علق القرطبى على هذا الحديث قائلاً :

قوله " فيكشف الحجاب " معناه : أنه يرفع الموانع من الادراك عن أبصارهم حتى يروه على ما هو عليه من نعوت العظمة والجلال والبهاء والكمال والرفعة والجمال لا إله إلا هو سبحانه عما يقول الزائغون والمبطلون ، فذكر الحجاب إنما هو فى حق المخلوق لا الخالق فهم المحجوبون [١] والبارى – جل اسمه وتقدست أسماؤه – منزه عما يحجبه إذ الحجب إنما يحيط بمقدر محسوس وذلك من نعوتنا ، ولكن حجبه عن أبصار خلقه وبصائرهم وإدراكاتهم بما شاء وكيف شاء " .[٢]

تلك هى أشهر أدلة الوقوع عند القرطبى والأشاعرة سبقتها أدلة الإمكان والجواز .

ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نتعرف على رأيه فى كيفية الرؤية وحقيقتها .

---

(١) وتلك لفتة عظيمة من القرطبى جديرة بالاهتمام ولها فى سياقها وزنها وثقلها .
(٢) التذكرة : ص٤٨٦ .

ثانياً : كيفية الرؤية عند القرطبى

لا نحتاج - لكى نقف على رأى الإمام القرطبى فى كيفية الرؤية إلا أن نستحضر بعض كلماته فى ذلك .

فقد مر بنا قوله - فى معرض بيانه للآية الكريمة " ولدينا مزيد " .

" المزيد : النظر إلى وجه الله تعالى بلا كيف " .

كما مر بنا - منذ قليل - قوله فى معرض بيانه للآية الكريمة " لا تدركه الأبصار " .

" يبين سبحانه أنه منزه عن سمات الحدوث ومنها : الادراك بمعنى الاحاطة والتحديد كما تدرك سائر المخلوقات والرؤية ثابتة .

وأضيف إلى ذلك قوله - فى سياق حديثه عن الرؤية وحقيقتها :

" والله - تعالى - لا يوصف بالمكان من جهة الحلول والتمكن وإنما يوصف من جهة العلو والرفعة " .(١)

يكفى أن نستحضر هذه النصوص لنقف - من خلالها - على مذهب القرطبى فى حقيقة الرؤية والذى نوجزه فى :

١ - أن الرؤية ثابتة لكن مع نفى الاحاطة والتحديد والكيف .

٢ - أن القرطبى - وإن قال بالرؤية - إلا أنه يختلف عن الكرامية والمشبهة الذين يثبتون مع الرؤية الجسمية والجهة .

---

(١) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص٤٨٨ .

٣ - أن القرطبى - كغيره من الأشاعرة - أراد أن يجمع بين الاعتقاد برؤية الله تعالى - وبين تنزيهه سبحانه عن الجسمية والجهة وغير ذلك من شروط رؤية الأجسام .

٤ - أن القرطبى - شأنه شأن بعض الأشاعرة - يحاول أن يبتعد بالرؤية عن معناها الحسى إلى ما يقرب من معنى " العلم " .(١)

وذلك كما يتضح من قوله - وهو يتحدث عن رؤية المؤمنين لربهم " يروه على ما هو عليه من نعوت العظمة والجلال والكمال والرفعة " (٢) فهى رؤية تعظيم وإجلال لا رؤية جهة ومكان .

والخلاصة : أن القرطبى - والأشاعرة عموماً - يرون أن رؤية الله تعالى ليست كرؤيتنا للأجسام والألوان ، وأن الرؤية لا تستلزم تأثيراً فى المرئى ولا تأثراً به فتكون الرؤية - إذن - بمنزلة العلم فى انتفاء التأثير والتأثر ، فكما لا مانع من تعلق العلم بالله فكذلك الرؤية يجوز تعلقها به سبحانه .

هذا : وبانتهاء هذا المبحث الذى وقفنا فيه على **رأي القرطبي في الرؤية وقوله بجوازها واستدلاله عليها ، ودفعه لاعتراضات الخصم وشبهاته وبعد أن وقفنا أيضا علي رأي القرطبي في كيفية الرؤية وحقيقتها .**

نكون بذلك قد انتهينا من الحديث عن الجانب الالهى - بأهم جوانبه وأكبر قضاياه - فاليكن ذلك خاتمة المطاف فى هذا الباب لننتقل إلى المبحث الثانى فى " النبوات " ورأى الإمام القرطبى .

---

(١) وهو اتجاه ليس غريبا فى المحيط الكلامى الإسلامى بل قال به عدد من متأخرى الأشاعرة منهم امام الحرمين والغزالى .
فقد قالا فى الرؤية أنها نوع كشف وعلم ، إلا أنها أتم وأوضح من العلم (انظر : احياء علوم الدين ج١ ص١٠٨ ، الارشاد ص١٦٧ ، العقيدة النظامية ص٢٨ .

(٢) التذكرة : ص٤٨٦ .

" المبحث الثانى "

فـــي

النبــــوات

ودور الإمام القرطبى فى معالجتها

المبحث الثاني

فى النبـــــــوات

" ودور الإمام القرطبى فى معالجتها "

تمهيد :

تعتبر النبوة – متمثلة في شخص النبى - أساس كل دين سماوى وقاعدته .

لهذا فإن من ينكر النبوة أو يشكك فى حصولها يطعن الدين فى أساسه وعماده الركين ، ويعد فى نظر الشارع منكراً للدين فى جملته وتفصيله .

وقد تصدى مفكروا الإسلام لكل الاتجاهات الطاعنة فى النبوة والمشككة فيها فبينوا أن النبوة فى ذاتها أمر ممكن وقد حدثت ووقعت بالفعل بدليل ظهور الأنبياء الكثيرين واخبارهم عن الله تعالى وظهور أدلة الصدق عليهم .

والمتتبع لتاريخ الفكر الإنسانى بصفة عامة والفكر الكلامى الإسلامى بصفة خاصة يجد أن قضية النبوة والرسالة كانت من أهم القضايا التى احتلت – فى تاريخ هذا الفكر – مكاناً بارزاً وأخذت من جهود الباحثين – متكلمين وفلاسفة – النصيب الأكبر والأعظم .

وقد كان الاهتمام بها – إلى هذا الحد – راجعاً كما قلت إلى أنها من أركان الدين ومن العقائد التى أوجب الله – تعالى – الايمان بها .

قال تعالى " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله " .[1]

---

(١) الآية ٢٨٥ من سورة البقرة .

وقال " يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذى نزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ، ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً " .(١)

وحين سئل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن الايمان قال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره " .(٢)

والاقناع بالنبوة – كما يقال بحق – قد يكون أشق على الباحث من الاقناع بقضية الألوهية .

وذلك لأن التصديق بالاله أمر مركوز فى الفطر مترسب فى الأعماق .

فان العقل البشرى متى سلم من آفاته وتجرد من الأوهام يستطيع أن يدرك وجود ووجوب وجود هذا الإله بما يرى من آثار خلقه وعظيم قدرته .

ولقد قالها البدوى قديماً ولم يكن له هاد إلا فطرته السليمة التى لم تفسد : البعرة تدل على البعير والأثر يدل على المسير .

والقرآن يؤكد : أن العرب – وهم فى جاهليتهم – لم يجحدوا وجود الإله ولكنهم ضلوا الطريق إليه وعجزوا عن تصوره .

" ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله " (٣) " ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله " .(٤)

---

(١) الآية ١٣٦ من سورة النساء .
(٢) أخرجه مسلم فى كتاب الايمان من حديث ابن عمر رضى الله عنهما .
(٣) من الآية ٨٧ من سورة الزخرف .
(٤) من الآية ٦١ من سورة العنكبوت

فإذا سئلوا : لماذا يعبدون غيره ؟ أجابوا - كما سجل القرآن - " ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى " [1] انهم يؤمنون بالإله ولكنهم - فقط - يضلون الطريق إليه .

أما قضية النبوة والرسالة فليست من الوضوح بهذا الحد الذى امتازت به قضية الألوهية بدليل أن كثيراً من البشر أنكروا وجودها ورأوا أنه لا حاجة للبشر إليها " .

هذا : وسأعرض فى هذا الباب " **لمنهج القرطبي ورأيه في قضية النبوة** " ممثلة فى مباحثها الرئيسية التالية :

١ - تعريفها .

٢ - حكمها .

٣ - اثباتها .

٤ - المعجزة - تعريفها - شروطها - وجه دلالتها .

٥ - معجزة القرآن ووجوه اعجازه .

---

(١) من الآية ٣ من سورة الزمر .

أولاً : القرطبي ومفهوم النبوة والرسالة

عنى القرطبى والمتكلمون بشرح لفظ " النبى " ولفظ " الرسول " سواء من ناحية اللغة أو من جهة الاصطلاح .

أ - في اللغة :

أما لفظ " النبى " فقد يكون مهموزاً أو غير مهموز .

أما غير المهموز : فهو من النبوة وهى ما ارتفع من الأرض وكذلك النباوه ، يقال : نبا الشيء - إذا ارتفع ، فالنبى - على هذا - مأخوذ من النبوة والنباوة وهى الارتفاع وذلك لعلو شأنه واشتهار مكانه .(١)

وقد يكون من " النبى " بمعنى الطريق ، وذلك لأن النبى هو الطريق والوسيلة إلى الله تعالى من ناحية ، وهو الطريق والوسيلة لوصول الحق إلى الناس من ناحية أخرى .

ولذلك فإنه يقال للرسل عن الله تعالى أنبياء لكونهم طرق الهداية إليه تعالى .

أما في لغة الهمزة :

فالنبيىء (٢) من النبأ والنبوة من النبوءة قلبت الهمزة واواً وادغمت فى الواو ، والمعنى على ذلك أن النبى منبىء عن الله أى مخبر .

---

(١) انظر : الجامع - للقرطبى ج١ ص٢٩٢ ، شرح المواقف ج٨ ص٢١٧ - ٢١٨ ، أصول الدين للبغدادى ص١٥٣ ، شرح المقاصد ج٢ ص١٧٣ ، شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص٥٦٧ ، شرح مطالع الأنظار ص١٩٨ .

(٢) ورد عن " أبى هاشم " المعتزلى المنع من اطلاق " نبيىء " فى حق الأنبياء ، احتجاجاً بما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " أنا نبى الله ولست بنبيىء الله " .
والحق أن كلام " أبى هاشم " ليس سديداً لوجهين :
الأول : ان قراءة الهمزة واردة فى القرآن وجائزة جواز القراءة بغير همز .
الثانى : ان الرواية المذكورة - ان فرض صحتها - فهى من أخبار الآحاد ولا يصح الاعتماد عليها فى المنع (انظر : ابن تيمية - النبوات ص٢٣٨ وانظر : المغنى لعبد الجبار ص١٤) .

يقول القرطبى - بعد أن بين أن لفظ النبى قد يكون مهموزاً وغير مهموز - "فأما من همز فهو عنده من أنبأ إذا أخبر واسم فاعله منبىء". [1]

وأما غير المهموز " فهو مشتق من نبا ينبوا إذا ظهر ، فالنبى من النبوة وهو الارتفاع فمنزلة النبى رفيعة ، والنبى بترك الهمز الطريق ، ولهذا سمى الرسول نبياً لاهتداء الخلق به كالطريق ". [2]

هذا : ولا يخفى ما بين المعنيين - المهموز وغير المهموز - من صلة وثيقة وتداخل قوى .

وذلك كما يقول ابن تيمية " إن من أنبأه الله تعالى وجعله منبأ عنه لا يكون إلا رفيع القدر علياً ". [3]

(ب) في العرف والاصطلاح :

أما من ناحية العرف والاصطلاح وهل يوجد فرق بين النبى والرسول أم لا ؟

فان القرطبى يذكر أقوال المتكلمين فى ذلك ثم يرجح بينها ، فقد قال :

" إن قوماً يرون أن الأنبياء صلوات الله عليهم فيهم مرسلون وفيهم غير مرسلين " [4] ويعنى هذا : أنه ليس كل نبى رسول .

" ويذهب غيرهم إلى أنه لا يجوز أن يقال نبى حتى يكون مرسلاً " [5] وهذا معناه أن كل نبى رسول وبالتالى : فكل رسول نبى .

وإذا كان الناس قد اختلفوا هكذا : فأين القرطبى وبم يقول ؟

---

(١) ، (٢) الجامع : ج١ ص٢٩٢ - ٢٩٣ .
(٣) ابن تيمية : النبوات ص٢٣٧ .
(٤) ، (٥) الجامع : ج١٢ ص٥٤ .

والجواب : أن القرطبى – كواحد من أتباع المذهب الأشعرى وكغصن من أغصان الأشعرية السامقة – يقرر القول الأول ويقول به .

فالنبى عنده – كما هو عند الأشاعرة – أعم من الرسول وهو – أى الرسول – أخص من النبى .

يقول الإمام القرطبى " والرسول والنبى اسمان لمعنيين ، فإن الرسول أخص من النبى .... وعلى هذا : فكل رسول نبى وليس كل نبى رسول ".(١)

ويرى القرطبى : أن هذا هو الصحيح فى المسألة وهو الذى عليه الجمهور من المتكلمين .

ففى الجامع : " والصحيح الذى عليه الجم الغفير أن كل رسول نبى وليس كل نبى رسول ".(٢)

وإذا كان القرطبى يقول بالفرق هكذا ، فبم يفرّق بينهما ؟ وبم يَفْرُق الرسول بالنبى ؟

يجيب القرطبى " الرسول هو الذى أرسل إلى الخلق بإرسال جبريل عليه السلام إليه عياناً ، والنبى هو الذى تكون نبوته الهاماً أو مناماً ".(٣)

فهو يعرف النبى شرعاً ويفرق بينه وبين الرسول هكذا :

النبى : من أوحى إليه بواسطة الالهام أو الرؤيا فى المنام .

والرسول هو من نزل عليه جبريل خاصة بوحى من الله تعالى .

---

(١) المصدر السابق ج٧ ص١٩٠ .

(٢) ، (٣) المصدر السابق ج١٢ ص٥٤ .

وهو – بهذا المنهج – يعلن مخالفته فى المسألة لجمهور المعتزلة الذين لا يرون فرقاً بين الرسول والنبى ويقولون : كل نبى رسول وكل رسول نبى .

وأقول " جمهور المعتزلة " لأن التفتازانى فى " شرح المقاصد " يقرر صراحة – وعلى خلاف ما ذاع بين المتكلمين – أن بعض المعتزلة فرق بين النبى والرسول فيقول :

" وفى كلام بعض المعتزلة أن الرسول هو صاحب الوحى بواسطة الملك ، والنبى هو المخبر عن الله – تعالى – بالهام أو تنبيه فى المنام " .[1]

هذا : وللأشاعرة أقوال عديدة فى التفريق بين النبى والرسول لكن حول كل منها شبهات واعتراضات وهذه مسألة حقق العلماء القول فيها فلا أطول بها البحث .

لكن الذى أحب أن أشير إليه فى عجالة :[2]

هو أنه إذا كان هناك من المعتزلة من شذ عن جمهور فرقته فقال بعدم المساواة بين الرسول والنبى ، فان هناك – أيضا – من الأشاعرة من خرج عما عليه الجمهور فبنى مذهبه على أساس من المساواة بين الرسول والنبى .

ومن هؤلاء " شارح المقاصد " الذى يقول :

" والنبى انسان بعثه الله لتبليغ ما أوحى إليه ، وكذا الرسول ، وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون أخص من النبى " .[3]

---

(١) شرح المقاصد ج٢ ص١٧٣ .
(٢) فهو يفيدنا فى إضفاء مزيد من الأدلة على اعتزاز القرطبى بأشعريته وحرصه على عدم المساس بأصول الفرقة ومبادئها .
(٣) شرح المقاصد للتفتازانى ج ص١٢٨ .

ونطالع له – أيضا – فى " شرح العقائد النسفية " [1] نفس الاتجاه وذلك حين يقول :

" والرسول إنسان بعثه الله – تعالى – إلى الخلق لتبليغ الأحكام ، وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبى فأنه أعم " .

هذا هو : السعد التفتازانى " يقرر – كما ترى – أن النبى والرسول سواء ، ثم يذكر أن الرسول قد يخص بمن له شريعة وكتاب ، وهو تعبير يفهم منه أن الشريعة والكتاب ليسا شرطا جوهرياً ولا حداً فاصلاً بين الرسول والنبى .

وحين أقول : أن هذا هو ما يفهم من كلام " السعد " فليست هذه رؤية خاصة ولست أول باحث يقرر ذلك أو ينتهى إليه .

فقد قال به علماء كثيرون منهم " شمس الدين الخيالى " صاحب الحاشية على " شرح العقائد النسفية " الذى تناول عبارة التفتازانى – فى تعريف الرسول – واعتبرها دليلاً صادقاً على أن الرجل لا يفرق بين النبى والرسول وأنه بهذا يخالف ما عليه جمهور الأشاعرة .

يقول " الخيالى " :

" قوله : والرسول إنسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام – ولو بالنسبة إلى قوم آخرين – هو – بهذا المعنى – يساوى النبى ، لكن الجمهور اتفقوا على أن النبى أعم ، ويؤيده قوله تعالى " وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبى " [2] وقد دل الحديث على أن عدد الأنبياء أزيد من عدد الرسل " .[3]

---

(١) ص ٩ .

(٢) من الآية ٥٢ من سورة الحج .

(٣) حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية ص٩ .

ثم يحاول " الخيالى " أن يبرر كلام " التفتازانى " وأن يتلمس له وجها يعيد إليه صبغته الأشعرية فيقول : " ولعل الشارح اختار هنا " المساواة " لينحصر الخبر الصادق فى نوعيه ، ويمكن أن يخصص ويعتبر ذلك الحصر بالنسبة إلى هذه الأمة " .(١)

وهكذا : أنكر الخيالى على التفتازانى خروجه على ما عليه جمهور الأشاعرة وحاول لذلك أن يحمل كلامه على معنى يقرب من مذهب الفرقة وعقيدتها مما يحق لنا - معه - أن نزهو بالقرطبى ورأيه فى المسألة حيث بدا الرجل أكثر تمسكاً بأشعريته وأكثر انسجاماً مع مبادىء فرقته .(٢)

---

(١) نفس المصدر السابق والصحيفة .

(٢) ولا تعارض بين قولنا هذا وبين ما أثبتناه للقرطبى من استقلال الفكرة وذاتية القرار . ذلك أن ولاء المتكلم لأصول المذهب الذى ينتمى إليه ومبادئه شىء وعمله واجتهاده فى اطار تلك المبادىء والأصول شىء آخر ، وقد التزم القرطبى بالأولى بينما أطلق لنفسه العنان فى الثانية .

ثانياً : حكم بعثة الرسل ورأى القرطبى

لم يخالف القرطبى أهل السنة عموماً والأشاعرة خصوصاً فى حكم البعثة .

فهى – فى نظره – محض فضل وخالص إحسان ، وهى لطف من الله تعالى ورحمة منه بعباده وليست بواجبة ولا بلازمة لأن الله – تعالى لا يجب عليه شىء وهو فاعل بالاختيار لا بالعلة والاكراه .

يقول القرطبى :

" والحق سبحانه خالق الخلق ومالكهم والمكلف لهم فلا يصح أن يوصف بوجوب شىء عليه تعالى عن ذلك " [1] وذلك الحكم – عند القرطبى – ثابت له سبحانه لا فى بعثة الأنبياء فقط ولا فى ارسال الرسل فحسب بل فى كافة أفعاله وتشريعاته .

يقول القرطبى " إن الخيرة لله تعالى فى أفعاله ، وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه " [2] قال تعالى " فعال لما يريد " " وربك يخلق ما يشاء ويختار " " الله يصطفى من الملائكة رسلاً ومن الناس " " إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين " .

وانطلاقاً من تلك الرؤية المبنية على جواز البعثة فقد أنكر القرطبى على " الفلاسفة " قولهم بلزومها ، كما أنكر على " المعتزلة " قولهم بوجوبها ، وعزا هذا القول الأخير إلى أصل المعتزلة فى رعاية الأصلح ووجوبه على الله تعالى [3] وهو مبدأ باطل فاسد وما بنى على الباطل فهو باطل .

---

(١) الجامع . ج٥ ص٦٠ .

(٢) المصدر السابق ج١٣ ص٢٠٢ .

(٣) انظر من كتب المعتزلة : شرح الأصول الخمسة للقاضى عبد الجبار ص٥٦٣ – ٥٦٤ ، المغنى – له أيضا – ج١٥ ص٢١ – ٢٣ .

يقول القرطبى – بعد أن نقل كلام المعتزلة فى الوجوب العقلى – " والعقيدة : أنه لا يجب على الله شىء عقلاً ".[1]

لكن : ماذا يقصد المعتزلة بالوجوب ؟ وما معنى قولهم : إن البعثة واجبة ؟

هل يريد المعتزلة من معنى الوجوب أنه حتم على الله أن يفعله حتى يكون بذلك مكرها على الفعل ؟

وبعبارة أكثر تحديداً : هل الوجوب الذى قال به المعتزلة يسلب عن الله تعالى الارادة والاختيار ؟

والجواب : أن هذا ما لا يمكن أن يصدر عن المعتزلة ولا يمكن أن تتجه إليه نياتهم .

إذن : فماذا يعنى الوجوب عند المعتزلة ؟

أنه لا يعنى أكثر من أنه : ما يمدح فاعله على فعله ويذم تاركه على تركه.[2]

فالبعثة واجبة من هذا المعني ، ووجوبها هذا لا ينافى كونه سبحانه مريداً مختاراً .

فهو يستطيع أن يفعل ويستطيع أن يترك الفعل ، لكنه فى حالة البعثة يختار الأحسن لأن البعثة حسنة وفعل ما هو حسن من مقتضيات الحكمة .

وقد قال " أبو هاشم " [3] – أحد شيوخ المعتزلة – " متى حسنت البعثة وجبت ".[4]

---

(١) الجامع : ج٥ ص٦٠ .
(٢) انظر : شرح المقاصد للتفتازانى ج٢ ص١٢٩ .
(٣) من أشهر معتزلة بغداد ، توفى سنة ٣٢٣هـ .
(٤) توضيح العقيدة ص٢٢٥ – د. عبد العزيز سيف النصر ، وانظر : المغنى لعبد الجبار ص٢١ ج١٥ .

هذا : ومن الممكن أن يحمل لفظ " الوجوب " – عند القائل به – على معنى آخر .

فيقال : إنهم يقصدون بوجوب البعثة أنه لابد منه لأن ارادة الله تعلقت به وما كان كذلك فإنه لا يتخلف .

فالوجوب هنا : جاء بمعنى " عدم التخلف " لأن الإرادة تعلقت به ولم يجىء من قبل الحتم أو اللزوم على الله تعالى .

إلا أنني وإن بذلت الجهد من أجل تأويل كلام المعتزلة وتخريجه بما يحفظ للبارى إرادته واختياره – أرى أن مجرد اطلاق الوجوب مضافاً إلى الله تعالى وأفعاله مما لا يستساغ وإن لم يقصد به الحتم والإلزام .

وانطلاقاً من هذا فانني أميل إلى مذهب القرطبى والأشاعرة (١) وأرى أنه أولى بالقبول وأقرب إلى الصواب .

فالبعثة – فى حق الله تعالى – جائزة وذلك كما يقول " الشهرستانى " " أن الرب تعالى خالق الخلق ومالكهم ، ومن له الخلق والأمر والملك له أن يتصرف فى عباده

---

(١) من الأشاعرة من قال : إن البعثة واجبة ، لكنهم لا يقصدون بذلك ما قصد إليه المعتزلة من الوجوب على الله تعالى بحيث يمدح إذا فعله ويذم إذا تركه ، وإنما يقصدون أنها واجبة من حيث إن الحكمة تقتضيها فهى من مقتضيات الحكمة

وفى هذا يقول " السعد " فى شرح المقاصد " وإلى هذا – يشير إلى القول بوجوب البعثة – ذهب جمع من المتكلمين فيما وراء النهر وقالوا : أنها من مقتضيات حكمة البارى عز وجل فيستحيل أن لا يوجد لاستحالة السفه ، كما أن ما علم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة الجهل عليه " (شرح المقاصد ج٢ ص١٧٤) .

بل أننا نستطيع – من خلال عرض الإمام الرازى لفوائد البعثة – أن ندرك أنه إلى الوجوب أقرب وذلك حين يقول :

" فلابد من بعثة الأنبياء وانزال الكتب عليهم ايصالاً لكل مستعد إلى كماله الممكن له بحسب شخصه " (المحصل ص٢١٥) .

بالأمر والنهى ، وله أن يختار منهم واحداً لتعريف أمره ونهيه فيبلغ عنه إليهم ، فإن من له الخلق والإبداع له الاختيار والاصطفاء ".(1)

هذا : وبعد أن اتضح لنا مذهب القرطبى فى حكم البعثة وأنه يرفض القول بوجوبها بناء على أن هذا القول - فى رأيه - يتنافى مع ما تقرر من أن الله لا يجب عليه شىء . نريد - بعد ذلك - أن نقف على مذهبه فى " اثبات نبوة الأنبياء " .

ثالثاً : منهج القرطبى فى اثبات النبوة

ان المتتبع لفكر القرطبى وكتاباته يلحظ أمراً هاماً ، وهو أن الرجل - رحمه الله - يعول فى اثبات النبوة عموماً على اثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - ويعتبرها الركيزة الأساسية فى اثبات كل النبوات .(2)

وهذا الاتجاه - من الإمام القرطبى - أود أن أعلق عليه بأمرين :

الأول : أنه ليس مبالغة ولا إطراء فى شخصية النبى محمد - صلى الله عليه وسلم - بعيداً عن الحقيقة والواقع ، كما أنه ليس غلواً فى شخصه عليه السلام دفع إليه عصبية أو عنصرية .

بل إن ذلك هو الحق الذى يؤيده ويشهد له الواقع .

إذ أننا - والواقع شاهد على ذلك - ما عرفنا أمر النبوة والأنبياء ولا حقيقة الرسالة والرسل إلا بواسطة محمد - صلى الله عليه وسلم - الذى جاء بالقرآن الذى ورد فيه أخبار الأنبياء .

---

(1) نهاية الاقدام ص٤٢١ ، وانظر : الاقتصاد فى الاعتقاد ص٨٨ .
(2) انظر : الجامع - ج١ ص٥٢ .

حتى هذه الكتب السابقة على القرآن - أقصد : التوراة والانجيل والزبور وغيرها - ما وقفنا على حقيقة أمرها ومدى صدقها أو كذبها ، سلامتها أو تحريفها إلا عن طريق القرآن الذى نزل على محمد - صلى الله عليه وسلم - والذى هو معجزته الخالدة .

يقول الامام القرطبى " والقرآن معجزة نبينا - صلى الله عليه وسلم - الباقية بعده إلى يوم القيامة ، ومعجزة كل نبى انقرضت بانقراضه أو دخلها التبديل والتغيير كالتوراة والانجيل " .(1)

ولاشك أن نبياً هذا شأنه ، ورسولاً هذه أبعاد رسالته ، تكون نبوته ورسالته هى المحور الأساسى وهى المرجع فى اثبات سائر النبوات والرسالات .

هذا جانب ، وهناك - فى المسألة - جانب آخر على قدر من الأهمية :

وهو أن القرطبى حين يسلك هذا المنهج - أقصد الاستدلال بنبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - والتعويل عليها فى اثبات نبوة الأنبياء - فإنه لم يكن أول من سلك هذا الطريق ولا أول من اختار هذا النهج بل سبقه إلى ذلك كثير من المتكلمين .

منهم " الإمام الرازى " فى كتابه " معالم أصول الدين " إذ نراه يقول :

" الباب السابع : فى النبوات ، وفيه مسائل ·

المسألة الأولى : أن محمداً رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والدليل عليه : أنه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده ، وكل من كان كذلك كان رسولاً حقاً " .(2)

---

(1) الجامع · ج5 ص52 .

(2) الرازى : معالم أصول الدين ص90 وانظر كذلك : المحصل له - أيضا - ص208 .

فهو – كما ترى – يجعل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واثباتها المسألة الأولى فى قضية النبوية بوجه عام ويتخذ منها أساساً لاثبات سائر النبوات .

وهو الاتجاه الذى تبعه فيه " الايجى " فى " مواقفه " وان كان الايجى أكثر صراحة من الرازى فى التعبير عن هذا المعنى .

فهو يقول – فى سياق حديثه عن البعثة وامكانها – " المقصد الثالث : فى إمكان البعثة . وحجتنا فيه : اثبات نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – فإن الدال على الوقوع دال على الامكان " [1] بلا اشتباه .

وهكذا نجد " لمسلك القرطبى " أصلاً فى فكر هؤلاء المتكلمين الكبار والقادة[2] ، كما نجد له أصلاً فى كتاب الله الذى يقول :

" وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه " [3]

أى محتو ومتضمن لما فيها ، ويقول " ان هذا لفى الصحف الأولى صحف ابراهيم وموسى " [4] ويقول " وأنه لفى زبر الأولين " [5] أى فى كتبهم .

ومقتضى هذا : أن يكون ثبوتها – أى ثبوت تلك الكتب السابقة على القرآن – مبيناً على ثبوته – أى القرآن ، ووجودها مقتبساً من وجوده .

---

(١) المواقف : ص٣٤٢ .

(٢) والذين نضم إليهم " الشريف الجرجانى " الذى لم يقدم فى شرحه لمواقف " الايجى " دليلاً صريحاً على ثبوت البعثة وامكانها فكان بهذا يسجل موافقته لما قدمه أستاذه الايجى فى المسألة من التعويل على نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم – والاستدلال بها ، لاسيما وقد عقب الجرجانى على كلام الايجى بأنه ليس محل اشتباه (انظر : شرح المواقف ج٨ ص٢٣٠ طبعة أولى ١٩٠٧م مطبعة السعادة) .

(٣) من الاية ٤٨ من سورة المائدة .

(٤) الآية ١٨ ، ١٩ من سورة الأعلى .

(٥) الآية ١٩٦ من سورة الشعراء .

وإذا كان عذا هو حال القرآن مع ما بين يديه من الكتب ، فإن العلاقة بين نبى القرآن مع من تقدمه من الأنبياء لا يمكن أن تكون إلا كذلك .

لكن : هنا أمر فى غاية الأهمية لابد من بيانه والتنبيه إليه :

وهو أن القرطبى عندما يسلك هذا المنهج - موافقاً " الرازى " ، " الايجى " الشريف الجرجانى " وغيرهم من المتكلمين - فليس معنى ذلك أن القرطبى - ومن وافقهم - يهملون " المعجزة " أو يسقطونها من حساباتهم ، أو أنها - فى نظرهم - ليست طريقاً من طرق اثبات النبوة وأن النبوة ليست مبنية عليها .

فهذا ما لا تفيده عبارة هؤلاء ولا تؤدى إليه . بل أنه يتناقض - تناقض صريحاً مع المسلك الذى سلكوه .

ذلك أن الطريق فى اثبات نبوة محمد - صلى الله عليه وسلم - والذى عول عليه هؤلاء فى اثبات نبوة الأنبياء - إنما يكمن بالدرجة الأولى فى " المعجزة " التى تواتر الخبر بصحتها ووقوعها .(١)

وفى ذلك يقول الامام القرطبى :

" ومن المعجزات ما تواترت الأخبار بصحته وحصوله واستفاضت بثبوته ووجوده ووقع لسامعها العلم بذلك ضرورة ، ومن شرطه أن يكون الناقلون له خلقاً كثيراً وجماً غفيراً وأن يكونوا عالمين بما نقلوه علماًضرورياً وأن يستوى فى النقل أولهم وآخرهم ووسطهم فى كثرة العدد حتى يستحيل عليهم التواطؤ على الكذب وهذه صفة نقل القرآن ونقل وجود النبى عليه الصلاة والسلام لأن الأمة لم تزل تنقل

(١) انظر : شرح الفقه الأكبر لملا على القارى ص٦٠ .

القرآن خلفاً عن سلف والسلف عن سلفه إلى أن يتصل ذلك بالنبى عليه السلام المعلوم وجوده بالضرورة وصدقه بالأدلة المعجزات " .(١)

وهكذا : ينص القرطبى على أن وجود النبى محمد – صلى الله عليه وسلم – وصدقه إنما يثبت " بالمعجزة " فلا يمكن – بعد ذلك – لظان أن يظن ان الرجل يهمل المعجزات أو يسقطها من حساباته كأصل من أصول النبوة وباب من أبوابها .

هذا : وإذا كانت نبوة محمد – عليه السلام – عند القرطبى كما هى عند غيره من علماء الكلام – ثابتة بالمعجزة فلابد أن نعرض لها ونناقشها لنتعرف على رأي **القرطبي في حقيقتها وشروطها ووجه دلالتها علي صدق النبي أو الرسول .**

رابعاً : المعجزة
" ورأى القرطبى فى حقيقتها ووجه دلالتها "

لما كانت المعجزة – كما أسلفنا – إحدى طرق اثبات النبوة بل أهم هذه الطرق على الاطلاق .

لذا فقد كانت – على مر الزمان – هدفاً للطاعنين ومقصداً للمشككين سواء من ناحية امكانها أو من حيث دلالتها .

ويهمنا أن نقف على منهج القرطبى فى ذلك وأن نتعرف على رأيه فى النقاط التالية :

١ - القرطبي وحقيقة المعجزة :

عرف الإمام القرطبى المعجزة هكذا :

---

(١) الجامع لأحكام القرآن – ج١ ص٥٢ .

" المعجزة واحدة من معجزات الأنبياء الدالة على صدقهم صلوات الله عليهم ، وسميت معجزة لأن البشر يعجزون عن الأتيان بمثلها " .[1]

وهذا التعريف - كما هو واضح - ليس تعريفاً جامعاً لكل أركان المعجزة وقيودها وليس تعريفاً اصطلاحياً دقيقاً ، ويقرب - من وجهة نظرى - أن يكون بياناً للمعجزة من حيث اللغة وفى لسان العرب .

فالمعجزة - لغة - من الاعجاز ، لأن الله جعلها سبباً لاظهار عجز من تحدى بها .

أما التعريف الاصطلاحى والدقيق للمعجزة - كما يراه الامام القرطبى - فنستطيع أن نقف على عناصره وأركانه من خلال الشروط التى وضعها للمعجزة والتى سوف ننقلها كما أثبتها ثم نستخرج منها عناصر التعريف وقيوده كما حددها القرطبى ونص عليها .

٢ - القرطبي وشروط المعجزة :

يحدد القرطبى شروط المعجزة فيقول :

" وشرائطها خمسة [2] فإن اختل منها شرط لا تكون معجزة :

فالشرط الأول من شروطها : أن تكون مما لا يقدر عليه إلا الله سبحانه ، وإنما وجب حصول هذا الشرط للمعجزة لأنه لو أتى آت فى زمان يصح فيه مجيىء الرسل وادعى الرسالة وجعل معجزته أن يتحرك ويسكن ويقوم ويقعد لم يكن هذا الذى

(١) المصدر السابق ج١ ص٥٠ .

(٢) يضيف القرطبى - فى موضع لاحق - شرطاً آخر سوف ننقله بعد الفراغ من تلك لتصير الشروط - عنده - ستة لا خمسة .

ادعاه معجزة له ولا دالاً على صدقه لقدرة الخلق على مثله ، وإنما يجب أن تكون المعجزات كفلق البحر وانشقاق القمر وما شاكلها مما لا يقدر عليها البشر .

والشرط الثانى : هو أن تخرق العادة . وإنما وجب اشتراط ذلك لأنه لو قال المدعى للرسالة : آيتى مجيىء الليل بعد النهار وطلوع الشمس من مشرقها لم يكن فيما ادعاه معجزة . لأن هذه الأفعال - وان كان لا يقدر عليها إلا الله - لم تفعل من أجله وقد كانت قبل دعواه على ما هى عليه فى حين دعواه . ودعواه فى دلالتها على نبوته كدعوى غيره فبان أنه لا وجه له يدل على صدقه . والذى يستشهد به الرسول عليه السلام له وجه يدل على صدقه . وذلكم ان يقول :

الدليل على صدقى أن يخرق الله تعالى العادة من أجل دعواى عليه الرسالة . فيقلب هذه العضا ثعباناً أو يشق الحجر ويخرج من وسطه ناقة ، أو ينبع الماء بين أصابعى كما ينبعه من العين ، أو ما سوى ذلك من الآيات الخارقة للعادات التى ينفرد بها جبار الأرض والسموات ....

والشرط الثالث : هو أن يشهد بها مدعى الرسالة على الله عز وجل فيقول :

آيتى أن يقلب الله سبحانه هذا الماء زيتاً أو يحرك الأرض عند قولى لها : تزلزلى ، فان فعل الله ذلك حصل المتحدى به .

الشرط الرابع : أن تقع على وقف دعوى المتحدى بها المستشهد بكونها معجزة له .

وإنما وجب اشتراط هذا الشرط لأنه لو قال المدعى للرسالة : آية نبوتى ودليل حجتى أن تنطق يدى - أو هذه الدابة - فنطقت يده أو الدابة بأن قالت : كذب وليس

هو نبى فإن هذا الكلام الذى خلقه الله تعالى دال على كذب ذلك المدعى للرسالة ، لأن ما فعله الله لم يقع على وفق دعواه .

وكذلك ما يروى أن مسيلمة الكذاب لعنه الله تفل في بئر ليكثر ماؤها فغارت البئر وذهب ما كان فيها من الماء . فما فعل الله سبحانه من هذا كان من الآيات المكذبة لمن ظهرت على يديه لأنها وقعت على خلاف ما أراده المتنبىء الكذاب .

والشرط الخامس من شروط المعجزة :

ألا يأتى أحد بمثل ما أتى به المتحدى على وجه المعارضة ، فإن تم الأمر المتحدى به المستشهد به على النبوة على هذا الشرط مع الشروط المتقدمة [1] فهى معجزة دالة على نبوة من ظهرت على يده . فإن أقام الله تعالى من يعارضه حتى يأتى بمثل ما أتى به ويعمل مثل ما عمل بطل كونه نبياً وخرج عن كونه معجزاً ولم يدل على صدقه .

ولهذا قال المولى – سبحانه – " فاليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين " وقال " أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات " .

كأنه يقول : ان ادعيتم أن هذا القرآن من نظم محمد – صلى الله عليه وسلم – وعمله فاعملوا عشر سور من جنس نظمه . فإن عجزتم بأسركم عن ذلك فاعلموا أنه ليس من نظمه ولا من عمله " .[2]

---

(١) الواقع أن القرطبى قد أضاف إلى شروط المعجزة تلك شرطاً " سادساً " هو : أن يكون الأمر المعجز مقترناً لدعوى النبوة
فقد قال " وشرط المعجزة : اقتران دعوى النبوة والتحدى بها " (الجامع : ج٢ ص٣٢) وهذا الشرط وإن كانت الشروط الخمسة تتضمنه وتؤدى إليه ولا يمكن اعتبارها بدونه . إلا أن القرطبى – فيما يبدو – أراد أن ينص عليه نصاً حتى لا يلتبس على القارىء أمر " الكرامة " بالمعجزة . فانها – أى الكرامة – ليست مقرونة بدعوى النبوة ولا هى مقدمة لها وبالتالى : فليست من باب المعجزات وإن كانت من الخوارق .

(٢) الجامع : ج١ ص٥٠ – ٥١ طبعة دار الكتب العلمية بيروت .

تلك في شروط المعجزة كما حددها الامام القرطبي ونص عليها .

وقد بناها - كما اتضح لك - على عناصر ستة يمكن - بعد الجمع والتأليف بينها - الخروج بتعريف القرطبي للمعجزة .

فهي :

- " أمر خارق للعادة " وهو ما يفيده الشرط الثاني .

- " مقرون بالتحدى " وهو ما يفيده الشرط الخامس والسادس .

- " يظهره الله على يد مدعى النبوة تأييداً له في دعواه " وهو ما يفيده الشرط الثالث والسادس .

- " مع عدم المعارضة " أى مع عجز الناس جميعاً عن الاتيان بمثله وهو ما يفيده الشرط الأول والخامس .

والخلاصة : أن المعجزة - في اصطلاح القرطبي " أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى يظهره الله على يد مدعى النبوة تصديقاً له في دعواه مع عدم المعارضة " وهو الاصطلاح الذى اختاره وارتضاه جمهور المتكلمين .(١)

وهو أولى من التعريف الذى ذكره " شارح المواقف " وقال فيه :

" المعجزة - عندنا - ما يقصد به تصديق مدعى الرسالة وإن لم يكن خارقاً للعادة " .(٢)

ولا أدرى كيف اعتبر " الجرجاني " ذلك التعريف منسجماً مع مذهب

---

(١) انظر : شرح المقاصد ج٢ ص١٣٠ - ١٣١ .

(٢) الجرجاني : شرح المواقف ج٨ ص٢٣٦ .

الأشاعرة - كما يدل عليه لفظ " عندنا " - مع أن الثابت لديهم - بل ولدى المعتزلة أيضا - أن " خرق العادة " - شرط في المعجز وفي حصول العلم بصدق المدعى[1] .
وهذا حق فإن الاعجاز - وكما ذكر القرطبي بحق - لا يتم إلا بذلك أي إلا إذا كان الأمر الظاهر على يد المدعي خارقاً للعادة .

ومن هنا : فإنني أرى أن تعريف الجرجاني للمعجزة ليس سديداً ، وأرى - في الوقت نفسه - أن أمثل تعريف للمعجزة هو ما قال به الامام القرطبي وجمهور المتكلمين حيث روعي فيه كل شروط المعجزة وقيودها .

لكن : إذا كان هذا هو منهج القرطبي في حقيقة المعجزة وشروطها فماذا عن رأيه ومنهجه في وجه دلالتها على صدق المدعي ؟

٣ - القرطبي ودلالة المعجزة :

اتفق المتكلمون على أن دلالة المعجزة لا يجوز أن تكون من جملة الأدلة السمعية أو أن تنخرط في سلكها .

إذ أنه من المحال أن تثبت الأدلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لتوقفها على الصدق فيلزم الدور .[2]

لكن إذا كان هذا محل اتفاق بين المتكلمين فقد وقع الخلاف بينهم في وجه دلالتها .

ويهمنا هنا أن نقف على رأي القرطبي مقارناً برأي غيره من المتكلمين .

---

(١) انظر . شرح الأصول الخمسة ص٥٧١ ، المغني ج١٥ ص٢٢ ، المواقف ص٣٣٩ النسخة المجردة - عالم الكتب - بيروت .

(٢) انظر : شرح المواقف ج٨ ص٢٢٨ طبعة أولى ١٩٠٧م مطبعة السعادة .

أولاً : المعتزلة :

أقام المعتزلة مذهبهم - في المسألة - على أساس من أن دلالة المعجزة على صدق النبى أو الرسول لا يجوز أن تكون دلالة عادية يمكن أن تتخلف بل هى دلالة "عقلية " لا يجوز تخلفها معللين لذلك بأن خلق الله للأمر الخارق على يد المدعى وتحديه بذلك مع عجز الجميع عن معارضته دليل على ارادة الله تعالى لتصديقه فى دعواه لأن الله تعالى لا يجوز أن يؤيد الكاذب فإنه اضلال قبيح لا يكون منه سبحانه.(١)

ثانياً : الإمام الأشعري :

ويتفق الشيخ الأشعرى مع المعتزلة فى دلالة المعجزة وانها " عقلية ".

يقول صاحب " توضيح العقيدة " :

" من الأشاعرة من ذهب إلى أن دلالة المعجزة على صدق الرسول إنما هى **دلالة عقلية .**

وفى الدلالة العقلية لا يجوز أن يتخلف المدلول عن الدليل ، فمتى وجد الدليل وجد المدلول .

والدليل هنا : المعجزة ، ومدلولها هو الصدق . اذن فظهور المعجزة على يد الكاذب مستحيل عقلاً ، وقد قال بذلك الشيخ الأشعرى " .(٢)

ويستند هذا الكاتب فى نسبة هذا القول إلى الأشعرى على ما جاء فى "شرح المواقف " " قال الشيخ وبعض أصحابنا : أنه - أى خلق المعجزة على يد الكاذب - غير مقدور فى نفسه لأن لها - أى المعجزة - دلالة على الصدق قطعاً أى

---

(١) انظر : المصدر السابق ج٨ ص٢٢٩ - ٢٣٠ .

(٢) د. عبد العزيز سيف النصر - توضيح العقيدة - طبعة ١٣٩٨هـ نشر مكتبة الأزهر .

دلالة عقلية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة إذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلمه أى ذلك الوجه بعينه .

فإن دل المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال وإلا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضا محال " .(١)

ثالثاً : الشريف الجرجاني :

يختلف الجرجانى مع الأشعرى فى دلالة المعجزة ويرى أنها لا يجوز أن تكون دلالة عقلية وذلك لأن الدلالة العقلية ترتبط لذاتها بمدلولاتها ولا يجوز اعتبارها غير دالة على هذه المدلولات بصرف النظر عن الأوقات والأزمنة .

وهذا لا يصدق على المعجزة ، لأن خوارق العادات تحدث فى الآخرة وعند قيام الساعة مع أنه لا إرسال فى ذلك الوقت .

كذلك تظهر الكرامات على أيدى الأولياء والصالحين من غير دلالة على صدق مدعى النبوة لأنه ليس هناك مدعى .

يقول الجرجانى - معبراً عن مذهبه فى دلالة المعجزة - " وهذه الدلالة ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ، ودلالة احكامه واتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه .

فإن الأدلة العقلية ترتبط - لنفسها - بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك . فان خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب

---

(١) الجرجانى : شرح المواقف ج٨ ص٢٢٩ ، وانظر : شرح المقاصد ج٢ ص٢٣١ ، حاشية الفنارى على شرح المواقف ج٨ ص٢٢٨ .

وتدكدك الجبال يقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال فى ذلك الوقت ، وكذلك تظهر الكرامات على أيدى الأولياء من غير دلالة على صدق مدعى النبوة .

ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبى فيدور بل هى دلالة عادية " .(١)

وهكذا : ينكر الجرجانى على الأشعرى مذهبه فى دلالة المعجزة وأنها عقلية مما جعل " الفنارى " - فى حاشيته على شرح المواقف - يسجل عليه هذا الانكار فيقول - بعد أن نقل كلامه السابق - " قوله : وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات ..... إلى آخره هذا رد على الشيخ ومتابعيه ، فانه هو القائل بأن دلالة المعجزة عقلية " .(٢)

رابعاً : الامام القرطبي :

أما الامام القرطبى فانه يرفض ما عليه الجرجانى ومن تبعه ويعلن موافقته للأشعرى والمعتزلة ومن وافقهما .

فالدلالة - عنده - عقلية يقينية وهى بمنزلة قوله سبحانه : صدق عبدى فيما يبلغ عنى .

إذ لا يجوز - عقلاً - أن يؤيد الله الكاذب ، فإن تأييد الكاذب تصديق له . وتصديق الكاذب كذب والكذب مستحيل على الله تعالى .

فمتى ظهرت المعجزة على يد المدعى علم بالضرورة أن الله ما أظهرها إلا تصديقاً له فى دعواه فدلالتها اذن يقينية لا تحتمل الشك .

---

(١) شرح المواقف جـ٨ ص٢٢٨ .
(٢) الفنارى - حاشية على شرح المواقف جـ٨ ص٢٢٨ .

يقول الامام القرطبي : أن الله - تعالى - عندما يخلق بعض الخوارق والآيات على يد المدعى " فان هذه العلامات تقوم مقام قول الرب سبحانه - لو أسمعنا كلامه العزيز وقال - صدق أنا بعثته .

ومثال هذه المسألة - ولله ولرسوله المثل الأعلى - ما لو كانت جماعة بحضرة ملك من ملوك الأرض وقال أحد رجاله - وهو بمرأى منه والملك يسمعه - الملك يأمركم أيها الجماعة بكذا وكذا ، ودليل ذلك أن الملك يصدقنى بفعل من أفعاله وهو أن يخرج خاتمه من يده قاصداً بذلك تصديقى .

فاذا سمع الملك كلامه لهم ودعواه فيهم ثم عمل ما استشهد به على صدقه ، قام ذلك مقام قوله - لو قال - صدق فيما ادعاه علىّ .

فكذلك إذا عمل الله عملاً لا يقدر عليه إلا هو وخرق به العادة على يد الرسول قام ذلك الفعل مقام كلامه تعالى - لو اسمعناه - وقال : صدق عبدى فى دعوى الرسالة وأنا أرسلته اليكم فاسمعوا له وأطيعوا " .(١)

هذا هو كلام القرطبي فى دلالة المعجزة ولا يعنى إا أن تكون عقلية يقينية .

إلا أننى أود - قبل أن أترك هذه القضية وهذا الخلاف القديم حول وجه دلالة المعجزة - أن أطرح سؤالاً وأجيب عنه فربما يكون فى طرحه واجابته إيضاح لغامض ، أو كشف لمخبوء ، أو رفع للبس أو توهم ، وهذا السؤال هو :

إذا كان الجرجانى - متابعاً جمهور الأشاعرة - قد أنكر القول بالدلالة العقلية محتجاً على ذلك بأمرين هما الكرامة من ناحية ، وما يحدث فى الآخرة من

---

(١) الجامع لأحكام القرآن - ج١ ص٥١ . دار الكتب العلمية - بيروت

خـوارق العـادات من ناحـيـة أخـرى . فـهل يسلم له احـتـجـاجـه ؟ وهل يصـح هذا الاعتراض ؟

وبعبارة أخرى : هل يتعذر حمل مذهب القرطبى - الذى وافق فيه الأشعرى والمعتزلة - على تأويل يصح معه قولهم بالدلالة العقلية ويسقط معه احتجاج الجرجانى واعتراضه ؟

والاجابة على هذا التساؤل تكمن - من وجهة نظرى - فى الحقيقة التالية :

وهى أن الجرجانى عندما نقض الدلالة العقلية " بالكرامة " ، " خوارق الآخرة " قد تجاهل شيئاً هاماً ما كان يصح له تجاهله .

فقد نسى أن القائلين بالدلالة العلقية إنمل يعتبرونها بعد حصول شرائط المعجزة وتحقق أركانها .

وأنهم ينصون - صراحة - على أن للمعجزة شروطاً وضوابط وأن من بين تلك الشروط .

- التحدى وادعاء النبوة . وهذا الشرط - كما أسلفنا - مخرج للكرامة .

- وأيضا : من شروط المعجزة - عندهم - مقارنة المعجز لدعوى النبوة وألا يكون فى زمن نقض العادات ، وهذا الشرط - أو القيد - مخرج لخوارق الآخرة .

وبمراعاة تلك الشروط وحصولها يسقط اعتراض الجرجانى ويصبح غير منتج لدعواه ويسلم بالتالى مذاهب القرطبى - ومن قبله الأشعرى والمعتزلة - فى الدلالة .

خامساً : معجزة القرآن ووجه إعجازه
ورأى القرطبى فى ذلك

إذا كان القرآن الكريم - كما يقول الامام القرطبى " هو معجزة نبينا - صلى الله عليه وسلم - الباقية بعده إلى يوم القيامة " [1] فما وجوه اعجازه ؟

يجيب القرطبى :

" وجوه اعجاز القرآن عشرة :

- منها : النظم البديع المخالف لكل نظم معهود فى لسان العرب وفى غيرها لأن نظمه ليس من نظم الشعر فى شيء .

قال رب العزة الذى تولى نظمه " وما علمناه الشعر وما ينبغى له " .[2]

وفى صحيح مسلم أن أنيسا أخا أبى ذر قال لأبى ذر : لقيت رجلاً بمكة على دينك يزعم أن الله أرسله ، قلت : فما يقول الناس ؟ قال يقولون : شاعر ، كاهن ، ساحر ، وكان أنيس أحد الشعراء ، قال أنيس : لقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم ، ولقد وضعت قوله على أقراء الشعر فلم يلتئم على لسان بعد أنه شعر ، والله أنه لصادق وانهم لكاذبون .

وكذلك أقر " عتبة بن ربيعة " أنه ليس بسحر ولا شعر لما قرأ عليه رسول الله صلى الله عليهم وسلم " حم " فصلت ، فاذا اعترف " عتبة " - على موضعه من اللسان وموضعه من الفصاحة والبلاغة - بأنه ما سمع مثل القرآن قط كان فى هذا

---

(١) المصدر السابق ج١ ص٥٢ .

(٢) من الآية ٦٩ من سورة يس .

القول مقراً بإعجاز القرآن له ولضُرباته من المتحققين بالفصاحة والقدرة على التكلم بجميع أجناس القول وأنواعه .

- ومنها : الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب .

- ومنها : الجزالة التى لا تصح من مخلوق بحال ، وتأمل ذلك فى سورة " ق والقرآن المجيد " إلى آخرها ، وقوله سبحانه " والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة "[1] إلى آخر السورة ، وكذلك قوله سبحانه " ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون " [2] إلى آخر السورة ..... .

قال " ابن الحصار " وهذه الثلاثة من النظم والأسلوب والجزالة لازمة لكل سورة بل لكل آية ، وبمجموع هذه الثلاثة يتميز مسموع كل آية وكل سورة عن سائر كلام البشر وبها وقع التحدى والتعجيز ، ومع هذا فكل سورة تنفرد بهذه الثلاثة من غير أن يضاف إليها أمر آخر من الوجوه العشرة .

فهذه سورة " الكوثر " ثلاث آيات قصار وهى أقصر سورة فى القرآن وقد تضمنت الأخبار عن مُغَيبين : احدهما : الاخبار عن " الكوثر " وعظمه وسعته وكثرة أوانيه وذلك يدل على أن المصدقين به أكثر من اتباع سائر الرسل .

والثانى : الاخبار عن " الوليد بن المغيرة " وقد كان - عند نزول الآية - ذا مال وولد على ما يقتضيه قوله الحق " ذرنى ومن خلقت وحيداً وجعلت له مالا ممدوداً وبنين شهوداً ومهدت له تمهيداً "[3] ثم أهلك الله ماله وولده وانقطع نسله .

---

(١) من الآية ٦٧ من سورة الزمر .
(٢) من الآية ٤٢ من سورة ابراهيم .
(٣) الآيات ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ من سورة المدثر .

- ومنها : التصرف فى لسان العرب على وجه لا يستقل به عربى حتى يقع منها الاتفاق من جميعهم على إصابته فى وضع كل كلمة وحرف موضعه .

- ومنها : الاخبار عن الأمور التى تقدمت فى أول الدنيا إلى وقت نزوله من أمىّ ما كان يتلو من قبله من كتاب ولا يخطه بيمينه ، فأخبر بما كان من قصص الأنبياء مع أممها ، والقرون الخالية فى دهرها ، وذكر ما سأله أهل الكتاب عنه وتحدوه به من قصة أهل الكهف وشأن موسى والخضر - عليهما السلام - وحال ذى القرنين فجاءهم - وهو أمىّ من أمة أمية ليس لها بذلك علم - بما عرفوا من الكتب السالفة صحته فتحققوا صدقه .

قال " القاضى بن الطيب " : ونحن نعلم ضرورة ان هذا مما لا سبيل إليه إلا عن تعلم ، وإذا كان معروفاً أنه لم يكن ملابساً لأهل الآثار وحملة الأخبار ولا متردداً إلى المتعلم فيهم ، ولا كان ممن يقرأ فيجوز أن يقع إليه كتاب فيأخذ منه ، علم أنه لا يتصل الى علم ذلك ألا بتأييد من جهة الوحى .

- ومنها : الوفاء بالوعد المدرك بالحس فى العيان فى كل ما وعد الله سبحانه .

وينقسم إلى اخباره المطلقة كوعده بنصر رسوله عليه السلام واخراج الذين أخرجوه من وطنه .

وإلى وعد مقيد بشرط ، كقوله " ومن يتوكل على الله فهو حسبه " (١) " ومن يؤمن بالله يهد قلبه " (٢) " ومن يتق الله يجعل له مخرجاً " (٣) " وان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين " (٤) وشبه ذلك .

---

(١) الطلاق : ٣ — (٢) التغابن : ١١

(٣) الطلاق : ٢ . — (٤) الأنفال : ٦٥ .

- ومنها : الاخبار عن المغيبات فى المستقبل التى لا يطلع عليها إلا بالوحى .

فمن ذلك : ما وعد الله نبيه عليه السلام أنه سيظهر دينه على الأديان بقوله تعالى " هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله " (١) ففعل ذلك .

وكان " أبو بكر " رضى الله عنه إذا أغزى جيوشه عرفهم ما وعدهم الله فى اظهار دينه ليثقوا بالنصر وليستيقنوا بالنُّجح ، وكان عمر يفعل ذلك . فلم يزل الفتح يتوالى شرقاً وغرباً ، براً وبحراً . قال الله تعالى : " وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم " (٢) وقال " لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين " (٣) وقال " وإذ يعدكم الله احدى الطائفتين أنها لكم " (٤) وقال " الم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون " (٥) فهذه كلها أخبار عن الغيوب التى لا يقف عليها إلا رب العالمين أو من أوقفه عليها رب العالمين . فدل هذا على أن الله - تعالى - قد أوقف عليها رسوله لتكون دلالة على صدقه .

- ومنها : ما تضمنه القرآن من العلم الذى هو قوام جميع الأنام ، فى الحلال والحرام وفى سائر الأحكام .

- ومنها : الحكم البالغة التى لم تجر العادة بأن تصدر - فى كثرتها وشرفها - من آدمى .

---

(١) الفتح : ٢٨ .
(٢) النور : ٥٥ .
(٣) الفتح : ٢٧ .
(٤) الأنفال . ٧ .
(٥) الروم : ٣ .

- ومنها : التناسب فى جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف ، قال الله تعالى " ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً " (١) .

هذه هى وجوه اعجاز القرآن كما يراها القرطبى .(٢)

لكن : إذا كان هناك من يقول - مثل النظام والشريف المرتضى من الشيعة وابن حزم الأندلسى وغيرهم - إن القرآن معجز " بالصَّرْفه " (٣) بمعنى أن الله تعالى صرف العرب عن المعارضة وسلبهم العلوم التى يستطيعون بها محاكاة القرآن حتى لو خلاهم وشأنهم لأتوا بمثله بلاغة ونظماً وتركيباً .(٤)

أقول : إذا كان هناك من يقول هذا **فما رأي القرطبي وهل يوافقهم ؟**

هذا ما سنقف عليه من خلال :

القرطبى والقول بالصَّرْفَه :

يعلق القرطبى على القول " بالصرفة " فيقول :

" ووجه حاد عشر قاله النظام وبعض القدرية : أن وجه الاعجاز هو المنع من معارضته والصرفة عند التحدى بمثله وان المنع والصرفة هو المعجزة دون ذات القرآن .

وذلك ان الله تعالى صرف هممهم عن معارضته مع تحديهم بأن يأتوا بسورة من مثله ، وهذا فاسد لان اجماع الأمة قبل حدوث المخالف ان القرآن هو المعجز ،

---

(١) من الآية ٨٢ من سورة النساء .

(٢) وهو ما يقول به جمهور المتكلمين فى المسألة .

(٣) وقال " السنوسى " وهو قول لأبى الحسن الأشعرى ، انظر : المواقف للايجى ص٥٧٧ النسخة المجردة - عالم الكتب - بيروت - مكتبة المتنبى - القاهرة ، مقالات الإسلاميين للأشعرى ٢٢٥ تحقيق محمد محى الدين - نشر وطبع مكتب النهضة المصرية، الملل والنحل للشهرستانى ج١ ص٣٩ - الانجلو سنة ١٩٥٦م .

(٤) انظر : الملل والنحل ج١ ص٣٩ .

فلو قلنا أن المنع والصرفه هو المعجز لخرج القرآن عن أن يكون معجزاً وذلك خلاف الاجماع ، وإذا كان كذلك علم أن نفس القرآن هو المعجز لأن فصاحته وبلاغته أمر خارق للعادة إذ لم يوجد قط كلام على هذا الوجه فلما لم يكن ذلك الكلام مألوفاً معتاداً منهم دل على أن المنع والصرفة لم يكن معجزاً " .(١)

ويقتبس من " ابن عطية " قوله :

" وجه التحدى فى القرآن انما هو بنظمه وصحة معانيه وتوالى فصاحة ألفاظه .

ووجه اعجازه : أن الله - تعالى - قد أحاط بكل شىء علماً ، فعلم باحاطته أى لفظة تصلح أن تلى الأولى ويبين المعنى بعد المعنى ، ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره .

والبشر معهم الجهل والنسيان والذهول ، ومعلوم - ضرورة - أن بشرا لم يكن محيطا قط ، وبهذا يبطل قول من قال : ان العرب كان فى قدرتها أن تأتى بمثل القرآن فى الغاية القصوى من الفصاحة فلما جاء محمد - صلى الله عليه وسلم صرفوا عن ذلك وعجزوا عنه ، والصحيح أن الاتيان بمثل القرآن لم يكن قط فى قدرة أحد من المخلوقين " .(٢)

وأننى لأتفق مع الإمام القرطبى وغيره ممن أنكروا القول بالصرفة وحكموا بفساده (٣) . إذ لم ينقل أن العرب - على مر الزمان - كانت لديهم القدرة على

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ج١ ص٥٤ .

(٢) المصدر السابق ص٥٥ .

(٣) وقد عارض جل المتكلمين القول بالصرافة ، ومن هؤلاء : الشريف الجرجانى ، والفخر الرازى والزمخشرى وغيرهم .

المعارضة ولكن المتواتر أن القرآن في ذاته هو المعجز . وصدق الله العظيم إذ يقول : " قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً " .(١)

هذا : وبعد أن كشفت عن **جهد القرطبي ورأيه في :**

– بيان " وجوه إعجاز القرآن " .

– وقبله تحدثت عن " المعجزة " فبينت رأى القرطبى فى تعريفها وشروطها ووجه دلالتها .

– وقبله تحدثت عن " اثبات النبوة " وبينت أن القرطبى – شأنه شأن كثير من المتكلمين – قد عول فى إثبات النبوة عموماً على نبوة محمد – صلى الله عليه عليه وسلم – وأنه – رغم ذلك – لم يهمل المعجزة ولم يقلل من شأنها كأصل من أصول النبوة وأن النبوة مبنية عليها .

– وقبله عرضت لرأى القرطبى فى " حكم البعثة " وبينت أنه قد خالف المعتزلة القائلين بوجوبها والفلاسفة القائلين بلزومها .

– وقبلة تحدثت عن " مفهوم النبوة والرسالة " من وجهة نظر القرطبى مقارناً برأى غيره من المتكلمين .

أقول : بهذه المسائل أكون قد كشفت عن رأى القرطبى ومنهجه فى "النبوات" فى أمهات مسائلها وأكبر قضاياها ، فاليكن ذلك خاتمة المطاف فى هذا المبحث لننتقل إلى المبحث الثالث والأخير فى " السمعيات " .

---

(١) الآية ٨٨ من سورة الاسراء .

" المبحث الثالث "

في

السمعيات

ودور الإمام القرطبى فى معالجتها

المبحث الثالث

" فى السمعيات "

ودور الإمام القرطبى فى معالجتها

تمهيد :

السمعيات : هى الأمور التى لا تعلم إلا من جهة الشرع ولا سبيل للعقل إلى الاستقلال بمعرفتها ، وكل دور العقل فيها هو أن يحكم بأن هذه الأمور داخلة فى دائرة الجواز العقلى وليس يشملها حكم الاستحالة إذ لا يترتب على وقوعها محال[1]

والسمعيات : أحد أقسام ثلاثة يختص ببحثها علم الكلام فى الإسلام بعد الالهيات والنبوات .

وهى – كما قرر القرآن والسنة – أمور كثيرة :

- فمنها : سؤال القبر ونعيمه وعذابه .
- ومنها : البعث والحساب والجنة والنار .
- ومنها : الميزان والصراط والحوض والكتاب .
- ومنها : العرش والكرسى واللوح والصور .
- ومنها : الشفاعة والجن والملائكة والشياطين .... الخ .

وسنعرض لرأي القرطبي فى تلك المسائل مقارناً برأى غيره من المتكلمين قاصدين أخطرها وأكثرها خلافاً ونزاعاً بين الفرق ونبدأ " بالملائكة " .

---

(١) انظر : الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالى ص١٠٧ – مكتبة الحسين التجارية .

أولاً : " الملائكة "

وقد بدأت بالحديث عن الملائكة لأن القرآن الكريم – وكذا السنة الشريفة – قد جعلا الإيمان بالملائكة العنصر الأول من عناصر الايمان بعد الايمان به سبحانه ..

فمن القرآن قوله تعالى " آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله " .[1]

ومن السنة : ما رواه مسلم وغيره عن عمر رضى الله عنه أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال – جواباً لجبريل عندما سأله عن الايمان – " الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره " .[2]

هذا : وسأتى حديثنا عن " الملائكة " من جهات ثلاث :

– عصمتهم ،

– هل الملائكة أفضل أم آدم وبنوه ؟

– سجود الملائكة لآدم وحقيقة هذا السجود .

أولاً : القرطبي وعصمة الملائكة :[3]

اختلف العلماء هل الملائكة معصومون أم لا ؟ لكن المذهب الحق – من وجهة نظر القرطبى كما هو من وجهة نظر جمهور علماء الكلام – أن الملائكة بفطرتهم معصومون ومنزهون عن ارتكاب الآثام والخطايا .

---

(١) من الآية ٢٨٥ من سورة البقرة

(٢) صحيح مسلم بشرح النووى ج١ ص١٥٧ باب تعريف الإسلام والإيمان .

(٣) لم ينازع القرطبى علماء الكلام فى أدلة وجود الملائكة وأنها الكتاب والسنة والاجماع مما يغنى عن إفراده بذكر خاص .

قال تعالى " لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " [١] وقال " يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون " [٢] وقال " يسبحون الليل والنهار لا يفترون " [٣] إلى غير ذلك من الآيات .

وقد اعترض المخالفون بقوله تعالى – على لسان الملائكة عندما قال لهم انى جاعل فى الأرض خليفة – " أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك " [٤] فإن فى قولهم هذا – حسب زعم هؤلاء – غيبة لآدم وتزكية للنفس واتباعاً للظن وكلها أمور تتنافى مع العصمة .

لكن الامام القرطبى لا يرى فيما ذكره الخصم دليلاً على مدعاه ، ويخرج سؤال الملائكة " أتجعل فيها من يفسد فيها ...... الخ " على ثلاثة أوجه يرجح الأول منها .

وهذه الوجوه الثلاثة هى :

الوجه الأول : " ان الملائكة قد رأت وعلمت ما كان من إفساد الجن وسفكهم الدماء . وذلك لأن الأرض كان فيها الجن قبل خلق آدم فأفسدوا وسفكوا الدماء .... فجاء قولهم " أتجعل فيها " على جهة الاستفهام المحض : هل هذا الخليفة على طريقة من تقدم من الجن أم لا ؟ ". [٥]

والوجه الثانى : " ان الله – تعالى – أعلمهم أن الخليفة سيكون من ذريته قوم يفسدون فى الأرض ويسفكون الدماء ، فقالوا لذلك هذه المقالة إما على طريق

(١) التحريم ٦٠ .
(٢) النحل ٥٠
(٣) الأنبياء : ٢٠ .
(٤) البقرة . ٣٠ .
(٥) الجامع ، ج١ ص١٨٩ – دار الكتب العلمية – بيروت .

التعجب من استخلاف الله من يعصيه أو من عصيان الله من يستخلفه في أرضه وينعم عليه بذلك ، واما على طريق الاستعظام والاكبار للفصلين جميعاً الاستخلاف والعصيان " .[1]

والوجه الثالث : " أن الله كان قد أعلمهم أنه إذا جعل في الأرض خلقاً أفسدوا وسفكوا الدماء فسألوا – حين قال تعالى " انى جاعل فى الأرض خليفة " أهو الذى أعلمهم أم غيره " .[2]

بتلك الوجوه الثلاثة دفع القرطبى شبهة الخصم فى التمسك بالآية الكريمة وأجاب عنها ، إلا أنه يميل إلى الوجه الأول ويرجحه وذلك عندما يقول " والقول الأول حسن جداً " .

وعليه : فليس فى مقالة الملائكة غيبة لآدم ولا إتباع للظن ولا تزكية للنفس ، وبالتالى فليس فيه ما يقدح فى عصمتهم ، وقد أثبت القرآن لهم ذلك عندما قال " بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون " .[3]

ثانياً : هل الملائكة أفضل أم آدم وبنوه ؟

يجيب القرطبي بأن الناس فى هذا الباب على قولين : أحدهما يفضل الملائكة ، والآخر يذهب إلى تفضيل الرسل من البشر على الرسل من الملائكة .

لكن القرطبى يرفض القولين معاً ولا يرى فى أى منهما ما يدعوه إلى اعتقاده أو الجزم به .[4]

---

(١) ، (٢) المصدر السابق والصحيفة .
(٣) الأنبياء : ٢٧ .
(٤) وهو بهذا القول يعلن مخالفته لما عليه جمهور الأشاعرة والشيعة الذين يقولون بتفضيل الأنبياء على الملائكة ، انظر : شرح الطوالع للأصفهانى ص٢١٢ – المطبعة الخيرية بمصر ، المحصل للرازى ص٢٢١ مكتبة الكليات الأزهرية .

ويرى أن القطع فى المسألة يحتاج إلى توقيف من الشرع وإلى نص صريح من الله أو من رسوله ، ومثل هذا النص أو التوقيف غير موجود .

لذلك فقد رأيناه يذكر أدلة الفريقين ثم يبطلها ويرد عليها وذلك كما يتضح من نصه التالى :

يقول القرطبى " واختلف العلماء فى هذا الباب أيما أفضل الملائكة أو بنو آدم على قولين :

فذهب قوم إلى أن الرسل من البشر أفضل من الرسل من الملائكة ، والأولياء من البشر أفضل من الأولياء من الملائكة .

وذهب آخرون إلى أن الملأ الأعلى أفضل .

احتج من فضل الملائكة بأنهم " عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعلمون " " لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون " وقوله " لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون " (١) وقوله " قل لا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إنى ملك " .(٢)

واحتج من فضل بنى آدم بقوله تعالى " إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك هم خير البرية " .(٣)

وقوله عليه السلام " وان الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى بما يفعل " (٤) وبما جاء فى الأحاديث من أن الله تعالى يباهى بأهل عرفات الملائكة ولا يباهى إلا بالأفضل " .(٥)

---

(١) النساء : ١٧٢ (وانظر فى الاحتجاج بتلك الآية : شرح المطالع ص١١٢ - المطبعة الخيرية بمصر ، المحصل ص٢٢٢ - مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢) الأنعام : ٥٠ (وانظر فى الاحتجاج بتلك الآية : شرح المطالع ص١١٢) .

(٣) البينة : ٧ .

(٤) أخرجه أبو داود .

(٥) الجامع ج١ ص١٩٨ .

" كما احتج من فضل آدم وبنيه بقوله تعالى للملائكة " اسجدوا لآدم " قالوا : وذلك يدل على أنه كان أفضل منهم " .[1]

لكن الإمام القرطبى يرفض هذا الاستدلال ويقول : " إن المسجود له لا يكون أفضل من الساجد ، ألا ترى أن الكعبة مسجود لها والأنبياء والخلق يسجدون نحوها ثم ان الأنبياء خير من الكعبة باتفاق الأمة " .[2]

ويضيف " إن السجود لا يكون إلا لله تعالى لأن السجود عبادة والعبادة لا تكون إلا لله ، فإذا كان كذلك فكون السجود إلى جهة لا يدل على أن الجهة خير من الساجد العابد وهذا واضح " .[3]

ويؤكد هذا المعنى عندما يقول " إن معنى : اسجدوا لآدم – اسجدوا لى مستقبلين وجه آدم ، وهو كقوله تعالى " أقم الصلاة لدلوك الشمس " [4] أى عند دلوك الشمس ، وكقوله " ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين " [5] أى فقعوا لى – عند اتمام خلقه ومواجهتكم اياه – ساجدين " .[6]

وينتهى إلى نتيجة مفادها :

مصداقية الاتجاه القائل بأنه " لا طريق إلى القطع بأن الأنبياء أفضل من الملائكة ولا القطع بأن الملائكة خير منهم ، لأن طريق ذلك خبر الله تعالى وخبر رسوله أو اجماع الأمة وليس ههنا شىء من ذلك " .[7]

(١) ، (٢) ، (٣) المصدر السابق ص١٩٩ ، ٢٠٠ (وانظر فى ذلك أيضا : شرح مطالع الأنظار ص٢١٢ – المطبعة الخيرية بمصر) .
(٤) الاسراء : ٧٨ .
(٥) سورة ص : ٧٢ .
(٦) الجامع : ج١ ص٢٠٠ .
(٧) المصدر السابق ص١٩٩ .

وقد مال إلى هذا الاتجاه " السعد " فى " المقاصد " ، فقد قال " وليس هناك دليل قاطع يتمسك به كل واحد من الفريقين " [1] أى المختلفين فى تفضيل الملائكة على الأنبياء أو تفضيل الأنبياء عليهم .

أما أنا : فإننى أويد القرطبى والسعد ومن شايعهما ، وأضيف إلى ما ذكراه – دعما وتقوية – أن السؤال : أيهما أفضل الملائكة أم الأنبياء ؟ هو كالسؤال عن عدد الملائكة وعن عدد الأنبياء ؟

وكما أننا لا نملك فى جواب هذا السؤال إلا أن نقول : إن بيان عددهم لا يعلم يقينا إلا من الشرع ولم يرد فى بيان عددهم نص قاطع من كتاب أو سنة ولذلك يبقى عددهم غيباً مجهولاً [2] فالأمر ههنا كذلك ، أى أن الجواب هو الجواب لأن السؤال – من وجهة نظرى – هو كالسؤال .

لكن : ربما يسأل سائل :

وإذا لم يكن آدم أفضل من الملائكة فما الحكمة فى الأمر بالسجود له ؟

يجيب القرطبي " أن الملائكة لما استعظموا بتسبيحهم وتقديسهم أمرهم بالسجود لغيره ليريهم استغناءه عنهم وعن عبادتهم .

وقال بعضهم : عيروا آدم واستصغروه ولم يعرفوا خصائص الصنع به فأمروا بالسجود له تكريما .[3]

---

(١) ج٢ ص١٤٣ .

(٢) هذا هو الرأى الراجح ، وما قيل فى عدد الرسل من أقوال فإنما هى إجتهادات ليس لدى القائلين بها من دليل يعتد به ، أما الملائكة وعددهم فقد حسم القرآن القضية عندما قال " وما يعلم جنود ربك إلا هو " .

(٣) لكننى لا أميل إلى هذا القول ، إذ فيه ما فيه من منافاة العصمة التى أثبتها القرآن لهم وذلك على النحو الذى بيناه .

ويحتمل أن يكون الله تعالى أمرهم بالسجود له معاقبة لهم على قولهم " أتجعل فيها من يفسد فيها " [١] لما قال لهم " إنى جاعل فى الأرض خليفة " .[٢]

اعتراض وجواب :

أعترض على القرطبى فيما ذهب إليه من نفى التفاضل بما أثر عن الصحابى الجليل " ابن عباس " أنه فضل الأنبياء من البشر على الملائكة محتجاً بقوله تعالى " لعمرك إنهم لفى سكرتهم يعمهون " [٣] حيث أقسم سبحانه بحياة النبى - صلى الله عليه وسلم - فى الوقت الذى لم يرد فيه أنه أقسم بحياة الملائكة فدل ذلك على أنه عليه السلام أفضل من الملائكة .

وهذا الاعتراض قد أورده القرطبى وأجاب عنه فى نصه التالى :

" فان قيل : قد استدل ابن عباس على فضل البشر بان الله تعالى أقسم بحياة رسوله - صلى الله عليه وسلم - فقال " لعمرك انهم لفى سكرتهم يعمهون " وأمنه من العذاب بقوله " ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر " .[٤]

وقال للملائكة " ومن يقل منهم إنى إله من دونه فذلك نجزيه جهنم " .[٥]

قيل له : إنما لم يقسم بحياة الملائكة كما لم يقسم بحياة نفسه سبحانه فلم يقل : لعمرى [٦] ، وأقسم بالسماء والأرض ولم يدل على انهما أرفع قدراً من العرش والجنان السبع ، وأقسم بالتين والزيتون ولم يدل على أنهما أفضل مما سواهما .

---

(١) أى على مجرد السؤال لا انهم ارتكبوا ذنباً يعاقبون به ليتفق ذلك مع مبدأ العصمة .
(٢) الجامع : ج١ ص٢٠١ .
(٣) الحجر : ٧٢ .
(٤) الفتح ٢٠ .
(٥) الأنبياء ٢٩ .
(٦) لكنه قال " فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم " وقال " فو ربك لنحشرنهم والشياطين " وقال " فو رب السماء والأرض أنه لحق " فأى فرق يلاحظه القرطبى بين القسم فى الآيات الثلاث وبين ما قال بنفيه من قسم ؟

وأما قوله سبحانه " ومن يقل منهم أنى إله من دونه " فهو نظير قوله لنبيه عليه السلام " لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين " [١] فليس فيه اذن دلالة " .[٢]

ثالثاً : كيفية سجود الملائكة :

وإذا لم يكن سجود الملائكة لآدم سجود عبادة فما حقيقة هذا السجود ؟ وهل كان خاصاً بآدم عليه السلام وعصره أم كان جائزاً بعده ؟

على ذلك يجيب **الامام القرطبي** فيقول :

" واختلف الناس فى كيفية سجود الملائكة لآدم بعد اتفاقهم على أنه لم يكن سجود عبادة .

فقال الجمهور : كان هذا أمراً للملائكة بوضع الجباه على الأرض كالسجود المعتاد فى الصلاة لأنه الظاهر من السجود فى العرف والشرع [٣]........... .

وقال قوم : لم يكن هذا السجود المعتاد اليوم الذى هو وضع الجبهة على الأرض ولكنه مبقيً على أصل اللغة فهو من التذلل والانقياد ، أى اخضعوا لآدم وأقروا له بالفضل " فسجدوا " أى امتثلوا ما أمروا به .

واختلف أيضا · هل كان ذلك السجود خاصاً بآدم عليه السلام فلا يجوز السجود لغيره من جميع العالم إلا الله تعالى أم كان جائزاً بعده إلى زمان يعقوب

(١) الزمر : ٦٥ .
(٢) الجامع : ج١ ص٢٠١ .
(٣) وهو الذى عليه القرطبى – أيضا – كما يشهد به جو السياق .

عليه السلام لقوله تعالى " ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً " فكان آخر ما أبيح من السجود للمخلوقين ؟ .

والذى عليه الأكثر أنه كان مباحاً إلى عصور رسول الله صلى الله عليه وسلم " [1] وحرم ببعثته عليه السلام ، فقد ورد أن أصحابه قالوا له – حين سجدت له الشجرة والجمل – نحن أولى بالسجود لك من الشجرة والجمل الشارد ، فنهاهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – عن ذلك وبين لهم أن السجود لا يكون إلا لله رب العالمين.[2]

(١) الجامع : ج١ ص٢٠ .

(٢) وفى رواية أنه قال لهم : لا تفعلوا فإنى لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها " (المصدر السابق والصحيفة) .

ثانياً : سؤال القبر ونعيمه وعذابه

ورأى الإمام القرطبى

من السمعيات التى ورد بها الشرع (سؤال القبر ونعيمه وعذابه) .

وقد خصص القرطبى فى كتابه " التذكرة " باباً أطلق عليه " باب فى سؤال الملكين للعبد وفى التعوذ من عذاب القبر " .(١)

وتحت هذا الباب عقد عدة فصول أجاب فيها عن كثير من تساؤلات القضية وطروحاتها والتى منها :

- الدليل على سؤال القبر .
- الدليل على عذابه ونعيمه .
- انكار عذاب القبر وشبه المنكرين والرد عليهم .
- صغار الموتى هل يسألون ؟
- ما ينجى المؤمن من أهوال القبر وفتنته .

ونحن بدورنا سنتتبع هذه القضايا كما ذكرها مبرزين جهده فى بيانها والدفاع عنها وذلك على النحو التالى :

أولاً : سؤال القبر :

قد مر بنا - منذ قليل - قول الامام القرطبى " اعلم أن أهل الحق نابذوا المعتزلة وخالفوهم .... وأثبتوا الصراط والميزان وعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير " .

---

(١) انظر : المصدر المذكور ص١٠٨ دار احياء الكتب العربية .

أما دليله على ذلك فهو آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن القرآن قوله تعالى " يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة " .[1]

ففى " الجامع " للقرطبى " نزلت فى سؤال القبر يقال : من ربك ؟ فيقول . ربى الله ودينى محمد صلى الله عليه وسلم فذلك قوله " يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة " .[2]

وكذلك قوله تعالى " ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا إثنتين " [3] فقد قال القرطبى بعدها " استدل العلماء من هذا فى إثبات سؤال القبر " .[4]

ومن السنة :

كذلك فقد وجد فى السنة ما يثبت هذا ويدل عليه ، ومن الأحاديث التى استشهد بها فى هذا الباب : ما جاء فى الصحيحين أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : " إن العبد إذا وضع فى قبره وتولى عنه أصحابه حتى إنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له : ما كنت تقول فى هذا الرجل محمد صلى الله عليه وسلم ؟ فأما المؤمن فيقول : أشهد أنه عبد الله ورسوله فيقال له : انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعداً فى الجنة فيراهما جميعاً ، قال قتادة ٠ وذكر لنا أنه يفسح له فى قبره ، ثم رجع إلى حديث أنس قال : وأما الكافر والمنافق فيقال له ٠ ما كنت تقول فى هذا الرجل ؟ فيقول : لا أدرى كنت أقول ما يقوله الناس .

---

(١) من الآية ٢٧ من سورة ابراهيم .
(٢) الجامع : ج٩ ص٢٣٨ - دار الكتب الجامعية - بيروت .
(٣) الآية ١١ من سورة غافر .
(٤) الجامع : ج٥ ص١٩٤ .

فيقال له : لا دريت ولا تليت ويضرب بمطارق من حديد ضربة فيصيح صيحة يسمعها من يليه إلا الثقلين ".[1]

وفى الباب أحاديث كثيرة استشهد بها القرطبى ونص عليها فى " التذكرة " فاليرجع إليها من شاء.[2]

ثانياً : نعيمه وعذابه :

أما نعيم القبر فهو - كسؤاله - يستدل عليه القرطبى بالكتاب والسنة .

أما الكتاب : فقوله تعالى " ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون ".[3]

يتخذ القرطبى من الآية دليلاً على نعيم القبر وحياة الشهداء بعد استشهادهم فيقول : " والشهداء أحياء كما قال الله تعالى ".[4]

كما يرد على المخالفين الذين يذهبون فى الآية مذهباً آخر فيقول " وليس معناه أنهم " سيحيون " إذ لو كان كذلك لم يكن بين الشهداء وبين غيرهم فرق إذ كل أحد سيحيا ".[5]

ويؤكد هذا المعنى عندما يقول :

" وأما من تأول فى الشهداء أنهم أحياء بمعنى أنهم سيحيون فبعيد يرده

---

(١) التذكرة . ص١١٨ . واللفظ للبخارى ج١ ص٢٣٨ طبعة مصطفى الحلبى - بدون تاريخ .
(٢) انظر : المصدر المذكور ص١٠٨ - ١١٨ .
(٣) الآيات ١٦٩ - ١٧٠ من سورة آل عمران .
(٤) الجامع : ج٢ ص١١٧ .
(٥) المصدر السابق والصحيفة .

الكتاب والسنة ، فإن قوله تعالى " بل أحياء " دليل على حياتهم وأنهم يرزقون ولا يرزق إلا حى ".[1]

وفى " الجامع " " إن أولياء الشهداء كانوا إذا أصابتهم نعمة وسرور تحسروا وقالوا : نحن فى النعمة والسرور وآباؤنا وأبناؤنا وأخواتنا فى القبور ، فأنزل الله تعالى هذه الآية تنفيساً عنهم واخبارا عن حال قتلاهم " [2] وأنهم يرزقون وينعمون .

ولم يتخذ الامام القرطبى من الآية دليلاً على نعيم القبر فقط بل على عذابه كذلك .

فهو يقول " وإذا كان الله تعالى يحيهم بعد الموت ليرزقهم فيجوز أن يحيى الكفار ليعذبهم ويكون فيه دليل على عذاب القبر ".[3]

وأما من السنة : فقول النبى صلى الله عليه وسلم من الحديث الصحيح " القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النار " [4] وللقرطبى تعليق على هذا الحديث كما أن له رأيا في بيانه وتوضيح المراد منه سنعرض له بعد .

هذا عن نعيم القبر ، أما عن " عذابه " فالأدلة كثيرة موفورة منها :

قول الله تعالى فى آل فرعون " النار يعرضون عليها غدوا وعشياً " [5] أى فى القبر بعد السؤال بدليل قوله تعالى " ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " .

---

(١) المصدر السابق ج٤ ص١٧٣ .
(٢) المصدر السابق ج٤ ص١٧٢ .
(٣) المصدر السابق ج٢ ص١١٧ .
(٤) التذكرة : ص١٢٢ .
(٥) من الآية ٤٦ من سورة غافر .

يقول القرطبى فى ذلك " احتج أهل العلم فى تثبيت عذاب القبر بقوله تعالى " النار يعرضون عليها غدوا وعشيا " [1] ما دامت الدنيا ، كذلك قال مجاهد وعكرمة ومقاتل ومحمد بن كعب كلهم قال : هذه الآية تدل على عذاب القبر فى الدنيا ألا تراه يقول عن عذاب الآخرة " ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " .[2]

وينكر على من قصر العرض المذكور على الدار الآخرة وفسره بها فيقول :

" وجعل الفراء فى الآية تقديماً وتأخيراً مجازه : أدخلوا آل فرعون أشد العذاب " " النار يعرضون عليها غدواً وعشياً " فجعل العرض فى الآخرة وهو خلاف ما ذهب إليه الجمهور من انتظام الكلام على سياقه " .[3]

ومنها : قول الله تعالى فى حق الكفار " سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم " .[4]

ففى " الجامع " للقرطبى " العذاب الأول : الفضيحة باطلاع النبى صلى الله عليه وسلم عليهم والعذاب الثانى : عذاب القبر ، وقال الحسن وقتادة : عذاب الدنيا وعذاب القبر ، وقال ابن زيد : الأول : بالمصائب فى أموالهم وأولادهم والثانى : عذاب القبر ، وقال الفراء : القتل وعذاب القبر .... وقيل : الأول أخذ الزكاة من أموالهم وإجراء الحدود عليهم والثانى عذاب القبر " [5] فهناك – إذن – شبه إجماع على أن أحد العذابين فى الآية هو عذاب القبر .

---

(١) والواقع : أن الآية دليل على نعيم القبر أيضا ، وبيانه : أنه إذا كان هذا العذاب فى حق الكفار فيلزم منه كون المؤمنين مبرئين منه فلا يعذبون بل ينعمون .
أيضا " إذا ثبت هذا فى حق آل فرعون ثبت فى حق غيرهم – من الكفار والعصاة – لأنه لا قائل بالفرق " (المقاصد ص١١٠) .
(٢) الجامع : ج١٥ ص٢٠٨ .
(٣) المصدر السابق ص٢٠٩ .
(٤) من الآية ١٠١ من سورة التوبة .
(٥) الجامع : ج٨ ص١٥٣ .

ومنها : قول الله تعالى فى قوم نوح الذين لم يسمعوا له " أغرقوا فأدخلوا ناراً " (١) هكذا عطفاً بالفاء وهو يدل على أن دخولهم النار جاء بعد الاغراق مباشرة ، وإذا كانت القيامة لم تقم بعد فهم إذا فى الدنيا ولا نار فى الدنيا بعد الموت إلا عذاب القبر .(٢)

وفى ذلك يقول القرطبى " قوله " فأدخلوا ناراً " أى بعد اغراقهم ، قال القشيرى : وهذا يدل على عذاب القبر " .(٣)

ومن الأحاديث : قول النبى صلى الله عليه وسلم عندما مر على قبرين " إنهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير " (٤) وقد مر بنا قوله صلى الله عليه وسلم " القبر إما روضة من رياض الجنة وإما حفرة من حفر النار " .

لكن : إذا كان هذا عن عذاب القبر وأدلته ونعيم القبر وثبوته فماذا عن حكم ذلك والايمان به ؟

يجيب القرطبي " الايمان بعذاب القبر وفتنته واجب ، والتصديق به لازم حسب ما أخبر به الصادق وأن الله تعالى يحيي العبد المكلف (٥) فى قبره برد الحياة إليه ، ويجعله من العقل فى مثل الوصف الذى عاش عليه ليعقل ما يسأل عنه وما يجيب به ويفهم ما أتاه من ربه وما أعد له فى قبره من كرامة أو هوان وبهذا نطقت الأخبار " .(٦)

---

(١) من الآية ٢٥ من سورة نوح .
(٢) انظر : الجامع – ج١٨ ص٢٠١ .
(٣) المصدر السابق والصحيفة .
(٤) صحيح البخارى : ج١ ص٢٢٩ .
(٥) هل يعنى هذا القيد " العبد المكلف " أن صغار الموتى – فى مذهب القرطبى – لا حياة لهم فى قبورهم ولا سؤال ؟ هذا ما سنناقشه ونقف عليه فى موضع لاحق .
(٦) التذكرة ص١١٨ .

ثالثاً : المنكرون لعذاب القبر والرد عليهم ودور القرطبي :

أنكر بعض المتكلمين والفلاسفة وغيرهم سؤال القبر وعذابه ونعيمه وكان المعتزلة – فى رأى البعض – فى مقدمة هؤلاء المنكرين وذلك كما يصرح به حجة الإسلام الغزالى فى كتابه " الاقتصاد فى الاعتقاد " ، عضد الدين الايجى فى كتابه " المواقف " ، الامام القرطبى فى كتابه " التذكرة " .

يقول " الايجى " " إن المنكرين لعذاب القبر ضرار بن عمرو وبشر المريسى وأكثر المتأخرين من المعتزلة " .[1]

ويقول " القرطبى " " قال بعض المعتزلة : إن الله يعذب الموتى فى قبورهم ويحدث فيهم الآلام وهم لا يشعرون فإذا حشروا وجدوا تلك الآلام ، وزعموا أن سبيل المعذبين من الموتى كسبيل السكران أو المغشى عليه لو ضربوا لم يجدوا الآلام ، فإذا عاد اليهم العقل وجدوا تلك الآلام .

وأما الباقون من المعتزلة مثل ضرار بن عمرو المريسى ويحيى بن كامل وغيرهم فانهم أنكروا عذاب القبر أصلاً وقالوا إن من مات فهو ميت فى قبره إلى يوم البعث " .[2]

هذا هو القرطبى والعضد يسجلان على المعتزلة انكارهم لعذاب القبر ، لكننا – من ناحية أخرى – نرى القاضى عبد الجبار – زعيم المعتزلة – ينكر هذا القول ويرفض هذا الاتهام ويبرىء ساحة فرقته من شناعة القول به ويقصر انكار عذاب القبر على عمرو بن ضرار الذى تحول – حسب قوله – من الاعتزال إلى الجبرية .

---

(١) المواقف : النسخة المجردة ص٣٧٢ طبعة عالم الكتب – بيروت .
(٢) التذكرة : ص١٢٣ .

يقول القاضي " وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو وكان من أصحاب المعتزلة ثم التحق بالمجبرة ، ولهذا نرى ابن الراوندي يشنع علينا ويقول ان المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به " .[1]

هذا هو عبد الجبار يؤمن بعذاب القبر ويعتبر اتهام المعتزلة بأنهم منكرون له تشنيعاً وتشويشاً ، فهل يعني هذا أن نحكم على القرطبي والايجي بالخطأ ومجافاة الحقيقة ؟ أم أن التوفيق بين الاتجاهين ممكن ؟

الواقع : أنه لا اشكال هناك ، وذلك واضح بقليل من الفكر وبصيص من النظر ، فقد جاءت عبارة القاضي تخص المتقدمين من المعتزلة - وهذا أمر طبيعي - بينما يصب عضد الدين الايجي والامام القرطبي جل اتهامهما على المتأخرين منهم فلا تعارض " .[2]

وسواء صح هذا على التوفيق أو لم يصح فإن هذا لا يتعلق به غرضنا ، أما ما يتعلق به الغرض فهو شبه المنكرين **ودور الامام القرطبي في بيانها والرد عليها .**

فقد أثار المنكرون لعذاب القبر شبهها عديدة تتبعها القرطبي وأجاب عنها وذلك كما يتضح من العرض التالي :

يقول رحمه الله " أنكرت الملحدة ومن تمذهب من الإسلاميين بمذاهب الفلاسفة عذاب القبر وأنه ليس له حقيقة واحتجوا بأن قالوا :

- إنا نكشف القبر فلا نجد فيه ملائكة يضربون الناس ولا نجد حياة ولا ثعابين .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٧٣٠ .

(٢) ولا يقال : لكن عبارة القرطبي قد عمت ، لأنا نقول : يمكن أن ينصرف العموم إلى جميع المتأخرين فلا يدخل فيه المتقدمون إلا ما صرح بذكره

– وكذلك لو كشفنا عنه فى كل حالة لوجدناه فيه لم يذهب ولم يتغير .

– وكيف يصح اقعاده ونحن لو وضعنا الزئبق بين عينيه لوجدناه بحاله فكيف يجلس ويضرب ولا يتفرق ؟

– وكيف يصح اقعاده وما ذكرتموه من الفسحة [1] ونحن نفتح القبر فنجد لحده ضيقاً ونجد مساحته على حد ما حفرناه لم يتغير فكيف يسعه ويسع الملائكة السائلين له ؟ ". [2]

وهذه الشبه قد أجاب عنها القرطبى بوجوه منها :

– أن عذاب القبر قد ورد به الخبر فنؤمن به كما ورد ولا نبحث فيما وراء ذلك من الكيف فذلك مغيب عنا ولم نكلف معرفته .

– أن هذه الأمور التى ذكروها جائزة فى حقنا وممكنة لنا بمعنى أننا – لو شئنا – لأزلنا الزئبق عن عينيه حتى نقعده ثم نرد الزئبق مرة أخرى .

– ولو شئنا كذلك لوسعنا عليه القبر وعمقناه حتى يقوم ويقعد ، فإذا كان ذلك جائزاً فى حقنا فلا يبعد من قدرة الله تعالى .

– أن القائلين بهذه الشبه قد وقعوا فى خطأ عظيم عندما اعتقدوا أن حياة القبر البرزخية مثل الحياة الدنيوية لها نفس قوانينها وقيودها مع أن الفرق بين الحياتين كبير وعميق وهو كالفرق بين الدنيا بقوانينها والآخرة بنواميسها .

يقول القرطبى فى ذلك " والجواب : أنا نؤمن بما ذكرناه ولله أن يفعل ما

---

(١) يشير إلى ما ذكرته بعض الروايات من أن الميت يفسح له فى قبره سبعون ذراعاً إن كان من أهل التقوى .

(٢) التذكرة : ص١١٩ .

يشاء من عقاب ونعيم ويصرف أبصارنا عن جميع ذلك بل يغيبه عنا ، فلا يبعد فى قدرة الله تعالى فعل ذلك كله إذ هو القادر على كل ممكن جائز ، بل لا يبعد فى قدرتنا فإننا لو شئنا لأزلنا الزئبق عن عينيه ثم نضجعه ونرد الزئبق مكانه ، وكذلك يمكننا أن نعمق القبر ونوسعه حتى يقوم فيه قياما فضلاً عن القعود ، وكذلك يمكننا أن نوسع القبر ما نتى ذراع فضلاً عن سبعين ذراعاً والرب سبحانه أبسط منا قدرة وأقوى منا قوة وأسرع فعلاً وأحصى منا حساباً " إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " .(١)

ويضيف القرطبى " إن أحوال المقابر وأهلها على خلاف عادات أهل الدنيا فى حياتهم فكيف تقاس أحوال الآخرة على أحوال الدنيا ..... ولولا خبر الصادق بذلك لم نعرف شيئاً مما هنالك " .(٢)

شبهة أخري :

وقد أثار المنكرون شبهاً أخرى عبر عنها القرطبى هكذا : " فان قالوا : كل حديث يخالف مقتضى العقول يقطع بتخطئة ناقله ، ونحن نرى المصلوب على صلبه مدة طويلة وهو لا يسأل ولا يحيا ، وكذلك يشاهد الميت على سريره وهو لا يجيب سائلاً ولا يتحرك ، ومن افترسته السباع ونهشته الطيور وتفرقت أجزاؤه فى أجواف الطير وبطون الحيتان وحواصل الطيور وأقاصى التخوم ومدارج الرياح فكيف تجمع أجزاؤه ؟ أم كيف تتألف أعضاؤه ؟ وكيف تتصور مسألة الملكين لمن هذا وصفه ؟ أم كيف يصير القبر على من هذا حاله روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار ؟

---
(١) المصدر السابق ص١٢٠ ببعض تصرف .
(٢) المصدر السابق ص١٤٠ .

والجواب من وجوه أربعة :

أحدها : أن الذى جاء بهذا هم الذين جاءوا بالصلوات الخمس وليس لنا إلا ما نقلوه لنا من ذلك .

الثانى : ما ذكره القاضى [1] - لسان الأمة - وهو أن المدفونين فى القبور يسألون ، والذين بقوا على وجه الأرض فإن الله تعالى يحجب المكلفين عما يجرى عليهم كما حجبهم عن رؤية الملائكة مع رؤية الأنبياء عليهم السلام لهم ، ومن أنكر ذلك فالينكر نزول جبريل عليه السلام على الأنبياء عليهم السلام [2] ، وقد قال الله فى وصف الشياطين " أنه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم " .

الثالث : قال بعض العلماء لا يبعد أن ترد الحياة إلى المصلوب ونحن لا نشعر به [3] كما أننا نحسب المغمى عليه ميتاً وكذلك صاحب السكتة وندفنه على حسبان الموت ، ومن تفرقت أجزاؤه فلا يبعد أن يخلق الله الحياة فى أجزائه ويعيده كما كان كما فعل بالرجل الذى أمر إذا مات أن يحرق ثم يسحق ثم يذرى حتى تنسفه الرياح " الحديث " وفيه : فأمر الله البر فجمع ما فيه ، وأمر البحر فجمع ما فيه ، ثم قال :

---

(١) لعله " الباقلانى " فقد أكثر القرطبى الاقتباس منه .

(٢) نعم : فقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعطى القدرة على رؤية جبريل عليه السلام وسماع أقواله ولا يراه ولا يسمعه أحد من الحاضرين من الصحابة رضوان الله عليهم .
أيضا " فإننا ننظر فى الفضاء الخارجى فلا نرى شيئاً مع أن الآلات من أجهزة الارسال تبث صوراً وأصواتاً ، فإذا قمنا بفتح أجهزة الاستقبال رأينا صوراً تتحرك وسمعنا أصواتاً مفهومة مع أننا لم نر شيئاً فى الفضاء الخارجى ، وهذا كله من العلم الذى هدى له الانسان فى العصر الحديث فكيف بواهب العلم وخالق الإنسان أيعجز عن جعل المحترق ومن أكلته السباع حقيقة مجسمة تتلقى الوعد أو الوعيد وتحس باللذة أو الألم " ؟ .
د. محمد الأنور حامد عيسى - فى العقيدة والأخلاق ص١٤٤ مطبعة الأنوار المحمدية ٣ درب الأتراك بالقاهرة .

(٣) وهذا ليس ببعيد : فقد ينام شخصان بيننا أحدهما ينعم والآخر يعذب ولا يشعر بذلك أحد ممن حولهما ثم إذا استيقظا أخبر كل واحد منهما عما كان فيه .

ما حملك على ما فعلت ؟ قال : خشيتك أو مخافتك " [١] وفى التنزيل " فخذ أربعة من الطير " .

الرابع : قال أبو المعالى : المرضى عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى من القلب أو غيره فيحيها ويوجه السؤال إليها وذلك غير مستحيل عقلاً .

قال بعض علمائنا · وليس هذا بأبعد من الذر الذى أخرجه الله من صلب آدم عليه السلام وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى " .[٢]

بهذه الردود دافع القرطبى عن عقيدة سوال القبر ونعيمه وعذابه وهى عقيدة أهل السنة والجماعة وأجاب عن شبهات الخصم واعتراضاته .[٣]

إلا أننى – وقد تتبعت كتابات الامام القرطبى فى هذا الباب قد اتضح لى أن الرجل رحمه الله – في ذكره لشبه المنكرين لعذاب القبر وسؤاله – قد ركز على الشبه " العقلية " بينما أهمل الشبه " النقلية " فلم يشر إليها لا من قريب ولا من بعيد ، مع أن هذه الشبه كثيرة واعتماد الخصم عليها لا يقل من اعتماده على الشبه العقلية .

ولأن البحث – كما يقتضيه طبيعته ونوعه – لا يتعلق بسرد الأدلة واقتباس الشبه بقدر ما يعني بالكشف عن " الجانب الكلامى فى فكر الإمام القرطبى " ووزنه وثقله فإننى لا أجد نفسى مضطراً إلى سرد تلك الشبه ومناقشتها .[٤]

---

(١) رواه البخارى ومسلم .
(٢) التذكرة : ص١٢٠ – ١٢١ .
(٣) وهناك رأى يضيفه الامام القرطبى إلى " الكرامية " وينسبه إليهم فانهم يقولون " عذاب القبر جائز وأنه يجرى على الموتى من غير رد الأرواح إلى الأبدان وأن الميت يجوز أن يتألم ويحس ويعلم " وهو قول فساده يغنى عن جوابه (انظر : التذكرة – للقرطبى ص١٢٣) .
(٤) وان كان هذا لا يمنع من أن نضع أمام القارىء نموذجاً من تلك الشبه النقلية التى تمسك بها المنكرون رجاء أن يدرك أنه لا متمسك لهم بها ولا تشهد لهم . =

إلا أن هناك سؤالاً ما زال في حاجة إلى جواب ويتعلق باتجاه القرطبي ورأيه حول :

رابعاً : صغار الموتي هل يسألون ؟

فقد أجمعت الأمة على أن الأنبياء لا يفتنون فى قبورهم ولكنهم اختلفوا فيمن مات دون البلوغ هل يسأل ؟ وهل يعذب أو ينعم أم لا ؟

= ولعل من أشهر تلك الأدلة وعمدتها فى نظر الخصم قوله تعالى " وانما توفون أجوركم يوم القيامة " (آل عمران ١٨٥) فقد قالوا : إن توفية الأجور - كما تصرح الآية - إنما يكون فى القيامة لا قبلها وهو نفى لعذاب القبر .
ومنها : قوله تعالى " الله يتوفى الأنفس حين موتها والتى لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى " (الزمر ٤٢) .
تمسك المنكرون بتلك الآية قائلين " إن الأرواح لا ترجع إلى الأجساد إلا إلى أجل مسمى وهو يوم القيامة " ولا يخفى ما فيه من نفى لحياة القبر وسؤاله وبالتالى عذابه أو نعيمه (انظر : الفصل لابن حزم ج٤ ص٨٨ - ٨٩) .
كما يستدل المنكرون بقوله تعالى " كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون " .
وبقوله " ربنا أمتنا إثنتين وأحيتنا إثنتين " وبقوله " ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم أنكم يوم القيامة تبعثون " وقالوا : أن الآيات أخبرت بحياتين وموتتين فلو قلنا بحياة فى القبر لكانت ثلاث إحياءات وثلاث موتات فيكون تكذيباً للقرآن الكريم .
تلك أشهر الأدلة وهى - كما قلت - لا تنتج دعوى المنكرين ولا تشهد لهم .
- أما الآية الأولى : فانها تحكي أن توفية الأجور واستيفاءها إنما يكون يوم القيامة وهو لا يمنع ألواناً من النعيم وصوراً من العذاب قبلها وذلك واضح .
- وكذلك الاية الثانية ، ذلك أن قوله تعالى " ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى " معناه : أن النفس التى لم تمت فى منامها تترك فى بدن صاحبها إلى أجل مسمي لها وقدر لها فى الأزل كما قال سبحانه " فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون " وليس ما ذكروا من أن روح من مات لا يرجع إلى بدنه إلا إلى يوم القيامة (انظر تفسير الآية المذكورة عند ابن كثير والقرطبى .
- أما الآيات الأخيرة فليس فيها دليل على ما يدعون ولا أدرى كيف احتج بها الخصم إذ أنها لا تنتج مطلوبه بل يمكن أن يستعمل بعضها للتدليل على عقيدة الجمهور .
فالآية الأولي دليل علي حياة القبر لا على نفيها ، ذلك أن قوله تعالى " ثم إليه ترجعون " جاء بعد قوله " ثم يحييكم " ولو كانت الحياة المذكورة حياة دائمة أبدية لما صح هذا الترتيب فكانت بذلك دليلاً على حياة القبر .
أيضا : فإن اثبات الواحد أو الاثنين لا ينفى وجود الثانى أو الثالث لاسيما إذا كان المذكور محل انكار ورفض من البعض والحال ههنا كذلك .
فقد اقتصر على حياة القبر والحشر لأن سياق الآيات فى الرد على من أنكر الحياتين ، وهو الجواب عن الآية الثانية والثالثة .
انظر : المقاصد لسعد الدين التفتازانى ص١٤١ .

ويهمنا أن نقف علي رأي القرطبي فى المسألة وهل يصادف قبولاً وارتياحاً ؟

يقول رحمه الله :" فإن قالوا : ما حكم الصغار عندكم ؟ قلنا : هم كالبالغين وان العقل يكمل لهم ليعرفوا بذلك منزلتهم وسعادتهم ويلهمون الجواب عما يسألون عنه ، وهذا تقتضيه ظواهر الأخبار ، فقد جاء أن القبر ينضم عليه كما ينضم على الكبار " .(١)

فالقرطبى – كما ترى – يقرر أن صغار الموتى شأنهم شأن كبارهم يسألون وأن الله تعالى يكمل لهم عقولهم حتى يدركوا السؤال ويفهموا الجواب وذلك اعتماداً على نصوص لم يصرح بذكرها .

ولعل من هذه النصوص ما روى عن أبى هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى جنازة صبى فسُمع من دعائه : اللهم قه عذاب القبر " .(٢)

إلا أننى لا أميل إلى ما ذهب إليه القرطبى وأرى – خلافاً لما يرى – أن سؤال القبر إنما يكون للمكلفين خاصة ، ولأن الصبى غير مكلف ورفع عنه القلم حتى يدرك ويحلم فإنه لذلك لا يسأل .

وكيف يسأل ويقال له : ماذا تقول فى الرجل المبعوث فيكم وهو لا يعقل الرسول أو المرسل ؟

أما قول القرطبى : إن الله يكمل للصغار فى القبر عقولهم حتى يعقلوا السؤال ويدركوا الجواب فإنه يفتقر إلى الدليل فضلاً عن أنه يحمل بين طياته دليل فساده .

---

(١) التذكرة · ص١٢١ .

(٢) ذكره مالك فى الموطأ .

إذ معناه أنهم - حتى آخر لحظة فى حياتهم وحتى اللحظة التى لقوا فيها ربهم - لم يدركوا ولم يميزوا فيكون السؤال حينئذ سؤالاً عما لم يتمكنوا من معرفته[1] فيكون عبثاً بل قبحاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

أما حديث " اللهم قه عذاب القبر " فقد قيل فى جوابه : ان المراد به ليس عذاب القبر الناتج عن ترك طاعة أو فعل معصية فإنه لم يرتكب ذنباً ولم يفعل معصية وإنما المراد ما يحصل للصبى المقبور من الآلام والحسرات بسبب ما يحدث من بكاء أهله وحزنهم لموته .

إلا أننى لا أفضل هذا الجواب ولا أرجحه ، والذى أراه أن الدعاء المذكور "اللهم قه عذاب القبر " إن صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صبى فهو من باب " ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطئنا " مع ما هو مقرر شرعاً من رفع المؤاخذة على الخطأ والنسيان .

أيضا : فقد تواتر عنه - صلى الله عليه وسلم - استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك فى أدعيته المأثورة مع ما هو معلوم من أن الأنبياء لا يسألون ولا يعذبون فى قبورهم .

كذلك : فإنه يمكن - من وجهة نظرى - التعامل مع الحديث من باب ثالث فيقال : إن الصبى المذكور كان مميزاً فيكون مكلفاً أو يلحق بالمكلفين وبالتالى يجوز فى حقه السؤال [2] لكن كلامنا فى الصبى غير المميز فهو الذى نقول أنه لا يسأل .

---

(١) وفيه ما فيه من التكليف بما لا يطاق وما ليس فى الوسع ، كيف ؟ وقد قال الله تعالى " والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفسا إلا وسعها " (الأعراف ٤٢) .
(٢) وهذا الوجه هو الذى أميل إليه وأعتبره الأقرب إلى الصواب .

خامساً : ما ينجي المؤمن من أهوال القبر وفتنته :

ذكر الامام القرطبى – استناداً إلى ما صحت به الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم – أن بعض المؤمنين لا يفتنون فى قبورهم وقد حصر أصنافهم في خمسة.[١]

الأول : : " المرابطة فى سبيل الله " استناداً إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم " رباط يوم فى سبيل الله خير من صيام شهر وقيامه ، وإن مات أجرى عليه عمله الذى كان يعمله وأجرى عليه رزقه وأمن الفتان " [٢] أى آمن فتنة القبر وشدته

الثانى : " الشهيد " استناداً إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم عندما سأله رجل يا رسول الله : ما بال المؤمنين يفتنون فى قبورهم إلا الشهيد ؟ فأجابه " كفى ببارقة السيوف على رأسه فتنة " .[٣]

الثالث : " الاكثار من قراءة سورة الملك " إستناداً لما رواه الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : ضرب رجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم خباءه على قبر وهو لا يحسب أنه قبر فإذا قبر إنسان يقرأ سورة الملك حتى ختمها فأتى النبى صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ضربت خبائى على قبر وأنا لا أحسب أنه قبر فإذا بقبر إنسان يقرأ سورة الملك حتى ختمها ، فقال صلى الله عليه وسلم : هى المانعة هى المنجية من عذاب القبر " .[٤]

---

(١) انظر : التذكرة : ص١٤٠ – ١٤٥ دار احياء الكتب العربية .
(٢) رواه مسلم فى صحيحه ، وقد ذكره القرطبى فى التذكرة ص١٤٠ .
(٣) رواه النسائى فى كتاب الجنائز ج٤ ص٨١ وذكره القرطبى فى التذكرة ص١٤٢ .
(٤) سنن الترمذى – كتاب فضائل القرآن ج٥ ص١٦٤ .

الرابع : " المريض الصابر " إستناداً إلى قول النبى صلى الله عليه وسلم " من مات مريضاً مات شهيداً ووقى عذاب القبر " .(١)

وقد قيد البعض نوع المرض وخصصه " بالمبطون " وهو الذى يموت من داء فى بطنه إستناداً إلى ما جاء فى سنن الترمذى عن جامع بن شداد قال : سمعت عبد الله بن يسار يقول : كنت جالسا عند سليمان بن صرد وخالد بن عرفطه فذكروا أن رجلاً مات ببطنه فإذا هما يشتهيا أن يكونا شهيدى جنازته فقال أحدهما للآخر ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم : من قتله بطنه لم يعذب فى قبره " .(٢)

أما أنا فلا أميل إلى هذا التخصيص وأرى ان الحكم عام فى جميع الأمراض وكل الأوبئة التى تخرج عن الحد المألوف ويصعب احتمالها سواء كانت فى البطن أو فى غيره إذ لا قائل بالفرق .

أما الحديث المذكور " من قتله بطنه لم يعذب فى قبره " فليس فيه دليل على التخصيص المشار إليه .

ذلك أن الرسول عليه السلام يشير إلى الأكثر والأغلب فى دواعى الموت وأسبابه وظروفه .

فالكثير الأغلب أن الإنسان عندما يموت لداء أو مرض يكون هذا الداء نابعاً من بطنه التى هى بيت " المعدة " التى هى " بيت الداء " وأصل الأسقام (٣) ، وبالتالى فليس فى الحديث دليل على ما توهموه ، وبذلك يمكن الجمع بين الروايتين .

---

(١) رواه ابن ماجه عن أبى هريرة .
(٢) سنن الترمذى – كتاب الجنائز من باب : ما جاء فى الشهداء من هم ؟ ج٣ ص٢٦٩ وانظر الحديث فى التذكرة للقرطبى ص١٤٤ .
(٣) ومهما تعددت الأمراض وتنوعت أسبابها فإنه يمكن العود بها جميعاً إلى سبب باطنى ، ويؤيده القول المأثور " المعدة بيت الداء " .

الخامس : " من مات يوم الجمعة أو ليلتها " استناداً إلى ما رواه الترمذى عن عبد الله بن عمرو قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ما من مسلم يموت يوم الجمعة أو ليلة الجمعة إلا وقاه الله فتنة القبر ".[1]

السادس : وهناك من أضاف إلى تلك الأصناف صنفاً سادساً هم أولئك الذين يوفقون لقراءة " قل هو الله أحد " فى مرض موتهم ، استناداً لما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم " من قرأ قل هو الله أحد فى مرضه الذى يموت فيه لم يفتن فى قبره وأمن من ضغطة القبر ".[2]

(١) سنن الترمذى – كتاب الجنائز – باب : ما جاء فيمن مات يوم الجمعة .
(٢) رواه أبو نعيم فى الحلية ج٢ ص٢١٣ دار الكتاب العربى – بيروت .

ثالثاً : الميزان ورأى الإمام القرطبى

أولا : أدلته وطرق اثباته :

الميـزان حق شـهدت به النصـوص الدينيـة من قرآنية وسنيـة وأجـمع عليـه المسلمون قبل حدوث المخالفين .

فمن القرآن : قوله تعالى " ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً " .(١)

وقوله : " فـأما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضـية وأما من خفت موازينه فأمه هاوية " .(٢)

وقوله " فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون " .(٣)

ومن السنة : قول النبى – صلى الله عليه وسلم – فيما رواه عبد الله بن عمر " أن الله يستخلص رجلاً من أمتى على رؤس الخلائق فينشر عليه تسعة وتسعين سجلاً كل سجل مد البصر . ثم يقول له : أتنكر من هذا شيئاً ؟ ظلمك كتبتى الحافظون ؟ فيقول : لا يارب ، فيقول : ألك عذر ؟ فيبهت الرجل فيقول : لا يارب " .(٤)

وعن أنس رضى الله عنه قـال " سـألت رسـول الله صلى الله عليـه وسلم أن يشـفع لى يوم القـيـامـة فـقـال : أنا فـاعل ان شـاء الله ، قلت : فـإن لم ألقك على

---

(١) الأنبياء : ٤٧ .

(٢) القارعة : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ .

(٣) الأعراف : ٨ ، ٩ .

(٤) رواه الامام أحمد والترمذى وابن ماجه .

الصراط . قال : فاطلبنى عند الميزان . قلت : فإن لم ألقك عند الميزان . قال : فاطلبنى عند الحوض فإنى لا أخطىء هذه الثلاث " .[1]

وأخرج أبو داود عن الحسن عن عائشة رضى الله عنها أنها ذكرت الآخرة فبكت . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ما يبكيك يا عائشة ؟ قالت : ذكرت الآخرة فبكيت فهل تذكرون أهليكم يوم القيامة ؟ قال : والذى نفسى بيده فى ثلاثة مواطن فإن أحدنا لا يذكر إلا نفسه .

إذا وضعت الموازين ووزنت الأعمال حتى ينظر ابن آدم أيخف ميزانه أم يثقل ، وعند الصحف حتى ينظر أبيمينه يأخذ كتابه أو بشماله ، وعند الصراط حتى يجوز " .

وأخرج الشيخان عن أبى هريرة - رضى الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال " كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان فى الميزان ، حبيبتان إلى الرحمن ، سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم " .[2]

وهكذا تشهد بالميزان نصوص الدين وآيات القرآن والتى أجمعت الأمة - قبل وجود المخالف - على الأخذ بظواهرها دون تأويل .

يقول الامام القرطبي - بعد أن أورد هذه النصوص وغيرها - " وقد أجمعت الأمة فى الصدر الأول على الأخذ بهذه الظواهر من غير تأويل ، وإذا أجمعوا على منع التأويل وجب الأخذ بالظاهر وصارت هذه الأحاديث نصوصاً " .[3]

---

(١) رواه الترمذى والبيهقى .

(٢) وقد ذكر صاحب شرح الخريدة أن أحاديث الميزان بلغت حد التواتر (شرح الخريدة ص٥٤ - ٥٥) .

(٣) الجامع ج٧ ص١٠٧ .

وكما يشهد بالميزان آيات القرآن وأحاديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - يشهد به كذلك " صريح العقل " إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته [1] ، وهو ما تعنيه عبارة " الايجى " عندما يقول : " والعمدة فى إثباتها - يقصد أمور الآخرة من الميزان والصراط والحوض - إمكانها فى نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها وأجمع عليه المسلمون ونطق به الكتاب " .[2]

ثانياً : صفته وحقيقته ورأي القرطبي :

اختلف المتكلمون فى حقيقة الميزان وصفته .

والذى عليه الجمهور والأشاعرة أنه ميزان حسى له كفتان ولسان وساقان عملاً بظاهر النصوص الواردة فى ذلك والتى سبق ذكر بعضها .

يقول " صاحب المقاصد " " ذهب كثير من المفسرين إلى أنه ميزان له كفتان ولسان عملاً بالحقيقة لإمكانها ، وقد ورد فى الحديث تفسيره بذلك " .[3]

وقد جاءت عبارات القرطبى مصداقاً لما ذكره صاحب المقاصد حيث قرر - فى نصه السابق - أن آيات الميزان محمولة على ظاهرها وهذا يعنى أنه ميزان حسى مشاهد .[4]

---

(١) وما يقال من أن الغرض من الميزان إفادة العلم بمقدار الأعمال وهو محال إذ أن ذلك معلوم له سبحانه غير صحيح ، وسوف نبين الحكمة من الميزان كما يراها الامام القرطبى والمتكلمون فى الصفحات القادمة .

(٢) المواقف - النسخة المجردة ص٣٨٣ عالم الكتب - بيروت .

(٣) السمعيات من شرح المقاصد ص١١٨ .

(٤) بل أنه يضيف - فى وصف الميزان - " وقد جاء أن كفة الحسنات من نور والأخرى من ظلام . وقد جاء فى الخبر : أن الجنة توضع عن يمين العرش والنار عن يسار العرش ويؤتى بالميزان فينصب بين يدى الله تعالى كفة الحسنات عن يمين العرش مقابل الجنة وكفة السيئات عن يسار العرش مقابل النار " (التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص٣١١ دار احياء الكتب العربية) .

وهذا هو ما يقول به – أيضا – امام أهل السنة " الأشعرى " ، بل أنه يعتبر القول به على ظاهره هو الحق وان اللجوء إلى تأويله من الابتداع .

يقول الامام الأشعرى – فى الميزان – " قال أهل الحق : له لسان وكفتان توزن فى إحدى كفتيه الحسنات وفى الأخرى السيئات [1] ، فمن رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ، ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة ".[2]

وهو تعبير يشاركه القول به الامام القرطبى :

ففى " الأسنى " " اعلم أن أهل الحق نابذوا المعتزلة وخالفوهم واتبعوا السمع والعقل وأثبتوا الرؤية والنظر وأثبتوا الصراط والميزان [3] وعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير والمعراج والحوض . واشتد نكيرهم على من ينسب إلى انكار مأثور الأخبار والمستفيض من الآثار فى هذه القواعد والعقائد ".[4]

ثالثا : ما الذي يوزن ؟ وهل هو ميزان أم موازين ؟ ورأي القرطبي :

اختلف العلماء عندما أرادوا الاجابة على هذا السؤال :

ما الذى يوزن : أهى الأعمال مسجلة فى صحفها ؟ أم الإنسان نفسه ؟

---

(١) وما دام الحمل على الظاهر هو الحق فإن ما عداه من التأويل هو الباطل المبتدع .

(٢) مقالات الإسلاميين ج٢ ص١٦٤ تحقيق محمد محى الدين .

(٣) أى اثبتوا كل ذلك من غير تأويل .

(٤) الأسنى : ج٢ ص١٩٩ دار الصحابة بطنطا .

ويعتبر هذا النص للقرطبى من أجمع نصوصه وأشملها فى هذا الباب ، إذ وضع أيدينا على عقيدة الرجل ومذهبه فى جل مسائل " السمعيات " (الصراط – الميزان – الحوض – سؤال القبر ونعيمه وعذابه) وأنه كان يؤمن بكل ذلك ويعتقده ويشتد نكيره على من أنكره شأنه – فى ذلك – شأن الجمهور من أهل السنة .

لكن الذى عليه الجمهور هو الأول ، فالذى يوزن إنما هو صحف الأعمال وكتبها ، يشهد لذلك أحاديث كثيرة منها : حديث " البطاقة " والذى فيه :

" إن الله يستخلص رجلاً من أمتى على رؤس الخلائق يوم القيامة ....

.... فيخرج له بطاقة فيها : أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، فيقول : يارب ما هذه البطاقة مع هذه السجلات ؟ فيقال : انك لا تظلم ، فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفة ، فطاشت السجلات وثقلت البطاقة فلا يثقل مع اسم الله شىء ".[1]

وفى الحديث أيضا " يؤتى بالرجل يوم القيامة إلى الميزان فيخرج له تسعة وتسعون سجلاً كل سجل مد البصر فيها ذنوبه وخطاياه فتوضع فى كفة ثم يخرج له قرطاس مثل الأنملة فيه أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فتوضع فى كفة فترجح بخطاياه ".[2]

فالذى يوزن – إذن وكما تشهد هذه الأحاديث وغيرها – ليس هو الأعمال نفسها كما قال بعض العلماء [3] ، ولا الإنسان نفسه كما يزعم آخرون [4] ، ولا الأعمال – من حيث إنها اعراض – تنقلب أجساماً فتوزن كما يدعى فريق رابع[5] وإنما الذى يوزن هو صحف الأعمال وكتبها .

هذا هو الصحيح فى الباب ، وهو الذى عليه الجمهور من علماء الكلام ، وهو – كذلك – مذهب القرطبى فى المسألة .

---

(١) رواه الترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، انظر الجامع لأحكام القرآن ج٧ ص١٠٧ ، وانظر فى ذلك أيضا : شرح الطحاوية ص٣٣٦ ، شرح جوهرة التوحيد ص٢١٥ .

(٢) رواه الترمذى .

(٣) انظر : الجامع – ج٧ ص١٠٧ .

(٤) مستندين إلى حديث " لرجل عبد الله بن مسعود أثقل فى الميزان من جبل أحد " لكنه لا يشهد لهم ولا يقف أمام الأحاديث الأخرى التى تصرح بأن الموزون إنما هو الصحف .

(٥) انظر : الجامع : ج٧ ص١٠٧ ، التذكرة ص٣٢١ .

يقـول رحمـه الله " ومن المتكلمين من يقـول : ان الله تعالى يقلب الأعـراض أجساماً فيزنها يوم القيامة وهذا ليس بصحيح عندنا ."[1]

والصحيح : أن الموازين تثقل بالكتب التى فيها الأعمال مكتوبة وبها تخف وقد روى فى الخبر ما يحقق ذلك "[2] وهى تلك الأحاديث التى روينا طرفاً منها .

لكن : إذا كان الأمر كذلك - وهو أن الموزون هو صحف الأعمال لا نفس الأعمال - فهل هو ميزان واحد أم أن لكل مكلف ميزاناً ؟ وإذا كان الصحيح هو الأول فما القول فى صيغة الجمع " ونضع الموازين القسط ليوم القيامة "[3] ؟ وكيف يمكن التوفيق بينها وبين ما جاء فى بعض الأحاديث من صيغة الافراد ؟

يجيب علي ذلك الامام القرطبي فيقول :

" ذكر الله تعالى الميزان فى كتابه بلفظ " الجمع " وجاءت السنة بلفظ الافراد والجمع ، فقيل : يجوز أن يكون هناك موازين للعمل الواحد يوزن بكل ميزان منها صنف من الأعمال كما قال :

ملك تقوم الحادثات لعدله ∴ فكل حادثة لها ميزان

ويمكن أن يكون ميزاناً واحداً عبر عنه بلفظ الجمع تعظيماً ، كما قال تعالى " كذبت عاد المرسلين "[4] " كذبت قوم نوح المرسلين "[5] وإنما هو رسول واحد ، وقيل : المراد بالموازين جمع موزون أى الأعمال الموزونة لا جمع ميزان " .[6]

(١) يريد ليس بصحيح على مذهب أهل السنة والأشاعرة أى جمهورهم .
(٢) التذكرة : ص٣٢١ .
(٣) وكذلك قوله سبحانه " فمن ثقلت موازينه " وقوله " ومن خفت موازينه " هكذا بالجمع .
(٤) الشعراء : ١٢٣ .
(٥) الشعراء : ١٠٥ .
(٦) التذكرة : ص١٣٧ دار احياء الكتب العربية .

" وقيل : للميزان كفتان وخيوط ولسان فالجمع يرجع إليها " .[1]

وإذا كان الخلاف – هكذا – طويلاً والنزاع منتشراً ، فإن حقيقة واحدة تبقى الثابتة والمقررة ، وهى أن الذى عليه الجمهور فى المسألة أنه ميزان واحد لكل العباد ولسائر الأعمال .

وأما الجمع الذى ورد فى بعض الآيات والأحاديث فهو – كما ذكر الامام القرطبى – لتعظيم أمره والتهويل من شأنه وذلك لما يصحب الوزن من أهوال وافزاع ، ويكفى أن مصير الإنسان ومآله ومنقلبه وفلاحه أو خسرانه إنما يرتبط ارتباطاً واضحاً بهذا الحدث ويكون على قدره [2] . وذلك كما قال سبحانه :

" فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون " فلا عجب إذن – والحدث هذا شأنه – أن يوصف بالجمع وإن كان واحداً وأن يشار إليه بالكثرة وان كان فرداً وذلك فى القرآن وفى لغة العرب كثير وكثير .

رابعاً : من يوزن لهم ورأي الإمام في ذلك :

لكن : من يوزن لهم ؟ وهل توزن أعمال الكفار ؟ والملائكة والأنبياء ؟ ومن يدخل الجنة بغير حساب ؟

والجواب :

أما الكفار : فلا خلاف فى أن الميزان يشملهم .

---

(١) الجامع : ج١١ ص١٩٤ دار الكتب العلمية .

(٢) فمن خفت موازينه بالكفر والمعصية فلا يمكن أن يدخل الجنة ، ومن ثقلت موازينه بالايمان والطاعات كان حقا على الله أن يدخله الجنة .

والدليل على ذلك : قوله تعالى فى سورة المؤمنون " ومن خفت موازينه فأئك الذين خسروا أنفسهم فى جهنم خالدون " (١) " فهذا الوعيد - كما يقول القرطبى - بإطلاقه للكفار " (٢) بدليل السياق بعده " ألم تكن آياتى تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون " .(٣)

ويضيف القرطبى " وفى القرآن ما يدل على أن الكفار مخاطبون بالايمان والأوامر مسئولون عنها محاسبون بها مجزيون على الإخلال بها ، لأن الله تعالى يقول " وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة " (٤) فتوعدهم على منعهم الزكاة .

وأخبر عن المجرمين أنهم يقال لهم " ما سلككم فى سقر " (٥) فبان بهذا أن المشركين مخاطبون بالإيمان والبعث وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وأنهم مسئولون عنها محاسبون مجزيون على الاخلال بها "(٦) ولا يعنى هذا إلا أن أعمالهم توزن عليهم .

لكن : كيف وقد قال الله - فى حق الكفار " فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً " (٧) ؟

يجيب الامام القرطبي عن هذا النص بوجهين :

الوجه الأول " أن معناه : أنه لا ثواب لهم وأعمالهم مقابلة بالعذاب فلا حسنة لهم توزن فى موازينهم يوم القيامة ، ومن لا حسنة له فهو فى النار .

---

(١) المؤمنون : ١٠٣

(٢) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص٢٠٧ .

(٣) المؤمنون : ١٠٥ .

(٤) فصلت : ٦ ، ٧ .

(٥) وقد بدأ السياق بقوله تعالى . " إلا أصحاب اليمين فى جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر " (المدثر : ٣٩ - ٤٢) .

(٦) التذكرة : ص٢٠٧ بتصرف .

(٧) سورة الكهف . ١٠٥ .

قال أبو سعيد الخدرى : يؤتى بأعمال كجبال تهامة فلا تزن شيئاً " .[1]

اذن : فمعنى الآية - على هذا الوجه " فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً " أى وزناً نافعاً .

والوجه الثانى - كما يذكره الامام القرطبى - أن الآية يمكن أن تحمل على المجاز والاستعارة " وكأنه سبحانه قال : فلا قدر لهم عندنا " .[2]

لكن : يبقى فى المسألة إشكال فى حاجة إلى جواب ، ولابد أن يكون الجواب واضحاً ومقنعاً .

اعتراض وجواب :

قد يسأل سائل معترضاً : إن حقيقة الوزن - كما نعرفها - مقابلة الحسنات بالسيئات وهذا غير موجود فى الكافر إذ لا حسنة له تقابل بكفره فكيف يتحقق فى أعماله الوزن ؟

وهذا الاعتراض قد صاغه القرطبى وأجاب عنه فى نصه التالى :

" فإن قيل : أما وزن أعمال المؤمنين فظاهر وجهه فتقابل الحسنات بالسيئات فتوجد حقيقة الوزن ، والكافر لا يكون له حسنات فما الذى يقابل بكفره وسيئاته وأنى يتحقق في أعماله الوزن ؟

فالجواب ان ذلك على وجهين :

---

(١) التذكرة - ص٣٠٨ ، وانظر فى طبك ايضا : الجامع - ج١١ ص٤٥ .

(٢) التذكرة : ص٣٠٨ . لكن : ألا ترى أنه لو جاز تأويل الوزن هكذا لجاز فى سائر الآيات إذ لا قائل بالفرق فلا يكون هناك وزن للكفار أصلاً والمعتقد خلافه ؟ .
إننى لهذا لا أرجح هذه الوجه وأرى أن الوجه الأول هو الأولى .

أحدهما : أن الكافر يحضر له ميزان فيوضع كفره أو كفره وسيئاته فى إحدى كفتيه ثم يقال له : هل لك من طاعة تضعها فى الكفة الأخرى ؟ فلا يجدها فترتفع الكفة الفارغة وتقع الكفة المشغولة فذلك خفة الميزان وهذا ظاهر الآية لأن الله تعالى وصف الميزان بالخفة لا الموزون وإذا كان فارغا فهو خفيف .

والوجه الآخر : أن الكافر يكون منه صلة الأرحام ومواساة الناس وعتق لمملوك ونحوها مما لو كانت من المسلم لكانت قربة وطاعة ، فمن كانت له مثل هذه الخيرات من الكفار فانها تجمع وتوضع فى ميزانه غير أن الكفر إذا قابلها رجح بها ولم يخل من أن يكون الجانب الذى فيه الخيرات خفيفاً " [1] فذلك ميزان الكافر .

لكن : إذا كان هذا عن الكفار والمشركين وكان الوزن فى حقهم ثابتاً لاشك فى هذا ، فماذا عن طوائف أخرى هم الأنبياء والملائكة ومن يدخل الجنة بغير حساب : هل ينصب لهم ميزان أو ينشر عليهم ديوان ؟

والجواب : أن الميزان وإن كان عاماً لكل الأمم سواء فى ذلك المؤمنون وغير المؤمنون إلا أن هناك طوائف يستثنون من ذلك هم الأنبياء والملائكة وأهل البلاء فلا ميزان ينصب لهم ولا صحف تنشر عليهم وإنما يعطون براءات تدخلهم الجنة دون حساب .

أما الأنبياء والملائكة فللعصمة الثابتة فى حقهم ، وأما غيرهم من أهل البلاء ومن يدخلون الجنة بغير حساب فللنص عليهم فى أحاديث كثيرة منها :

قول النبى – صلى الله عليه وسلم – : تنصب الموازين يوم القيامة فيؤتى بأهل الصلاة فيوفون أجورهم بالموازين ، ويؤتى بأهل الصيام فيوفون أجورهم

(١) التذكرة : ص٣١٠ .

بالموازين ، ويؤتى بأهل الصدقة فيوفون أجورهم بالموازين ، ويؤتى بأهل الحج فيوفون أجورهم بالموازين ، ويؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر عليهم ديوان ويصب عليهم الأجر صباً بغير حساب ".[1]

وعن ابن عباس عن النبى صلى الله عليه وسلم قال " يؤتى بالشهيد يوم القيامة فينصب للحساب ، ويؤتى بالمتصدق فينصب للحساب ، ثم يؤتى بأهل البلاء فلا ينصب لهم ميزان ولا ينشر لهم ديوان ويصب عليهم الأجر صباً حتى إن أهل العافية ليتمنون أن أجسامهم قرضت بالمقاريض من حسن ثواب الله تعالى لهم ".[2]

وفى الحديث القدسى : إذا وجهت إلى عبد من عبادى مصيبة فى ماله أو فى جسده فتلقاها بصبر جميل استحييت يوم القيامة أن أنصب له ميزاناً أو أن أنشر عليه ديواناً ".[3]

وهكذا تتعدد الأحاديث وتختلف طرقها فى بيان تلك الفئة المستثناة ، وفيهم يقول الامام القرطبى " الميزان حق ولا يكون فى حق كل أحد بدليل قوله عليه السلام فيقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه " ويؤيده قول النبى – صلى الله عليه وسلم – فى حديث آخر – " يدخل الجنة من أمتى سبعون ألفا بغير حساب " فقال عكاشة : يا رسول الله ، ادعو الله أن يجعلنى منهم ، فقال " اللهم اجعله منهم " وفى رواية " أنت منهم فقام رجل من الأنصار وقال يا رسول الله أدع الله أن يجعلنى منهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم " سبقك بها عكاشة ".[4]

---

(١) ، (٢) التذكرة – ص٣٠٩

(٣) حديث صحيح

(٤) البخارى رقاق ٥٠ ، طب ١٧ ، ٤٢ ، لباس ١٨ ، مسلم ، ايمان ٣٦٧ ، ٣٦٩ ، الترمذى قيامه ١٦ ، الدارمى رقاق ٨٦

هذا : ومن تتمة الحديث فى هذا الباب أن نطرح سؤالاً عن " الجن " هل يوازن لهم ؟

وهو سؤال قد طرحه وأجاب عنه موضوع بحثنا الامام القرطبى عندما تساءل قائلاً :

" فإن قيل : أخبر الله عن الناس أنهم محاسبون مجزيون ، وأخبر أنه يملأ جهنم من الجنة والناس أجمعين [1] ، ولم يخبر عن ثواب الجن ولا عن حسابهم فما القول فى ذلك عندكم وهل توزن أعمالهم ؟

فالجواب :

أنه قد قيل : إن الله تعالى لما قال " والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون " [2] دخل فى الجملة الجن والإنس فثبت للجن من وعد الجنة بعموم الاية ما ثبت للإنس .

كذلك فقد قال " أولئك الذين حق عليهم القول فى أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين " [3] ثم قال " ولكل درجات مما عملوا " [4] . وإنما أراد لكل من الجن والإنس ، فقد ذكروا فى الوعد والوعيد مع الإنس .

وأخبر تعالى أن الجن يسألون فقال : - مخبراً عما يقال لهم - " يا معشر الجن والانس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتى وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا " [5] وهذا سؤال وإذا ثبت بعض السؤال ثبت كله .

---

(١) يشير إلى قوله سبحانه " ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجِنّة والناس أجمعين " (السجدة ٥ – ٣) .

(٢) البقرة : ٨٢ .

(٣) الأحقاف : ١٨ .

(٤) الأحقاف : ١٩ .

(٥) الأنعام : ١٣٠ .

وقال تعالى " وإذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا أنصتوا فلما قضى ولوا إلى قومهم منذرين قالوا يا قومنا إنا سمعنا كتاباً أنزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يده يهدى إلى الحق وإلى صراط مستقيم يا قومنا أجيبوا داعى الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ويجركم من عذاب أليم ومن لا يجب داعى الله فليس بمعجز فى الأرض وليس له من دونه أولياء أولئك فى ضلال مبين " (1) وهذا يدل صريحا على أن حكمهم فى الآخرة كالمؤمنين " (2) ويثبت لهم ما ثبت لغيرهم من الحساب والميزان وغيرهما .

خامساً : المخالفون في الميزان ورد القرطبي :

لقد أنكر الميزان جماعة من علماء الكلام والفرق بينما خالف فيه آخرون فآمنوا به لكن لا على صورته الحسية - كفتان وساقان ولسان - بل على معنى آخر ذهبوا فى بيانه مذاهب شتى على النحو الذى سنبين .

وقد تصدى لهؤلاء وأولئك بعض المتكلمين ممن عنوا ببحث القضية (3) فردوا عليهم وأثبتوا تهافتهم .

وكان الامام القرطبى واحداً ممن أسهموا فى هذا الباب فأزاح الستار عن المخالفين والمنكرين وعرض أدلتهم ورد عليهم .

يقول القرطبي " وقد أنكرت المعتزلة الميزان بناء منهم على أن الأعراض

---

(1) الأحقاف ٢٩ - ٣٢ .

(2) التذكرة - ص٣١١ .

(3) منهم : الايجى فى : المواقف جـ٨ ص٢٢١ ، الآمدي فى غاية المرام ص٢٠٣ ، أبو المعين النسفى فى بحر الكلام ص٧٢ ، التفتازانى : فى شرح المقاصد ص١١٨ ، البغدادى فى أصول الدين ص٢٤٦ ، الغزالى فى : القسطاط المستقيم ص٢٨ وغيرهم .

يستحيل وزنها إذ لا تقوم بأنفسها " [1] وقالوا إن الآيات الواردة فى الوزن يجب تأويلها وصرفها عن ظاهرها وحملها على معنى " العدل والانصاف " .

وهذا المعنى قد تناوله " صاحب المواقف " فقال " إن الميزان قد أنكره المعتزلة عن آخرهم ، إلا أن منهم من أحاله عقلاً ، ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمد وقالوا : يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقى " .[2]

كما عرض له بصورة أكثر وضوحاً " النسفى " فى " بحر الكلام " وذلك عندما قال عن المعتزلة " كل موضع ذكر الله فيه الميزان أراد به العدل ، لأن الميزان إنما يحتاج إليه لمعرفة قدر الحسنات والسيئات والله تعالى عالم بذلك كله " .[3]

ولم يكن المعتزلة وحدهم فى هذا الباب من الانكار والتأويل بل شاركهم هذا الاتجاه جماعة من علماء الكلام والتفسير أشار القرطبى إلى بعضهم عندما قال :

" قال مجاهد وقتادة والضحاك والأعمش : الوزن والميزان بمعنى العدل والقضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول : هذا الكلام فى وزن هذا وفى ميزانه أى يعادله ويساويه وان لم يكن هناك وزن " .[4]

وفى موضع آخر يقول " قال مجاهد وقتادة والضحاك ذكر الميزان مثل وليس ثم ميزان وإنما هو العدل " [5] " وقيل : الميزان الكتاب الذى فيه أعمال الخلق .

---

(١) الجامع : ج٧ ص١٠٧ .
(٢) الايجى : ج٨ ص٣٢١ .
(٣) أبو المعين النسفى : بحر الكلام ص٧٢ ، وانظر فى ذلك أيضا . غاية المرام فى علم الكلام لسيف الدين الآمدى تحقيق د. حسن عبد اللطيف ص٢٠٣ ، شرح المقاصد للتفتازانى ج٢ ص١١٨ .
(٤) الجامع : ج٧ ص١٠٧ .
(٥) المصدر السابق ج١١ ص١٩٤ .

وقال مجاهد - فى أحد قوليه - الميزان الحسنات والسيئات بأعيانها " .[1]

وبعد أن يذكر القرطبى طائفة من المخالفين والمنكرين يبدأ فى الرد عليهم ويبطل أدلتهم ويخص المعتزلة بجل ردوده وأجوبته :

فإذا كان المعتزلة قد أنكروا الميزان بناء على ما أثاروه من أن الأعمال أعراض لا تقوم بأنفسها ولا توصف بثقل ولا خفة فيستحيل وزنها .

فان هذا الشبهة قد دفعها القرطبى وأجاب عنها بجوابين :

الأول : أن الذى يوزن إنما هو صحف الأعمال لا نفس الأعمال .

الثانى : أن هذه الشبهة مبنية - عند المعتزلة - على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين [2] وهو مبدأ باطل عند القرطبى وأهل السنة الذين يقررون أن الحسن والقبح إنما هو شرعيان لا عقليان بمعنى أن الحسن ما حسنه الشرع لا العقل والقبيح ما قبحه الشرع لا العقل .

يقول القرطبى فى الجواب الأول : " ومن المتكلمين من يقول - رداً على شبهة المعتزلة - إن الله يقلب الأعراض أجساماً فيزنها يوم القيامة وهذا ليس بصحيح عندنا " .[3]

والصحيح : أن الموازين تثقل بالكتب التى فيها الأعمال مكتوبة وبها تخف ، وقد روى فى الخبر ما يحقق ذلك " .[4]

---

(١) المصدر السابق ج٧ ص١٠٧ .
(٢) بمعنى أن المعتزلة منعوا ذلك واستبعدوه بناء على حكم العقل فى الأعراض وأنها لا توزن .
(٣) ولا يخفى ما فى هذا التعبير من دلالة تضاف إلى الدلالات التى لا تحصى على استقلال الشخصية الكلامية للقرطبى وعلى عمق الجانب الكلامى فى فكر الرجل وتكوينه .
(٤) التذكرة : ص٣٢١ وانظر فى ذلك أيضا : الاقتصاد فى الاعتقاد ص١١١ .

وفى الجواب الثانى يقول القرطبى :

" اعلم أن أهل الحق نابذوا المعتزلة وخالفوهم واتبعوا السمع والعقل وأثبتوا الرؤية والنظر وأثبتوا الصراط والميزان وعذاب القبر ومساءلة منكر ونكير والحوض واشتد نكيرهم على من ينسب إلى إنكار مأثور الأخبار والمستفيض من الآثار فى هذه القواعد والعقائد واتفقوا على أن القبح والحسن فى أحكام التكليف والإيجاب والحظر لا يدرك عقلاً والمرجع فى جميعها إلى موارد الشرع وقضايا السمع ".(١)

وهذا الجواب بعينه يصلح جواباً لشبهة أخرى يتمسك بها المعتزلة فى نفى الوزن والميزان ، فإنهم يقولون – وكما أسلفنا – إن الوزن إنما يكون لإفادة العلم واكتسابه وذلك معلوم فى حق الله تعالى بلا وزن فيكون وجوده عبثاً قبيحاً يتنزه الله عنه .

ثم إن هذه الشبهة – وهذا واضح – مبنية على ما ذاع بين المعتزلة وآمنوا به من أن أفعاله تعالى معللة بالأعراض وهو اعتقاد أجمع المتكلمون على فساده .

أيضا : فإن المعتزلة – وكما يذكر الإمام القرطبى – قد وقعوا فى خطأ عظيم عندما اعتقدوا أن الغرض من الميزان إفادة العلم بمقدار الأعمال .

ذلك أن الحكمة من وراء هذا الحدث الربانى الكبير أمر مختلف تماماً يكشف عنه القرطبي فيقول :

" وإنما توزن أعمال المؤمن المتقى لاظهار فضله ، كما توزن أعمال الكافر لخزيه وذله فإن أعماله توزن تبكيتاً له على فراغه وخلوه عن كل خير ، فكذلك توزن

---

(١) الأسنى : ج٢ ص١٩٩ .

أعمال المتقى تحسباً وإشارة لخلوه من كل شر وتزييناً لأمره على رؤوس الإشهاد ".[1] فالحكمة إذن : هى إظهار مزية المؤمن على غيره .

بل إن القرطبى يلفت الأنظار إلى شىء فى غاية الأهمية له فى هذا الباب مغزاه ومعناه ، وذلك عندما يذكر أن تأويل آيات الميزان ربما يفتح الباب واسعاً أمام تأويلات وتدخلات شتى قد تمتد لتشمل ايات الصراط والعرش والكرسى والجنة والنار والملائكة والجن وكل قضايا السمع أو الغيب وفى ذلك ما فيه من ابطال مبادىء الدين وقواعده .

يقول الامام القرطبى " ولو جاز حمل الميزان على ما ذكروه لجاز حمل الصراط على الدين الحق ، والجنة والنار على ما يرد على الأرواح دون الأجساد من الأحزان والأفراح [2] ، والشياطين والجن على الأخلاق المذمومة ، والملائكة على القوة المحمودة ، وهذا كله فاسد لأنه رد لما جاء به الصادق ".[3]

---

(١) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة ص٣١٣ دار احياء الكتب العربية .
(٢) وقد حدث هذا بالفعل فى تاريخ الفكر الإسلامى وعلى يد فلاسفة الإسلام الفارابى وابن سينا وغيرهما .
(٣) التذكرة . ص٣١٢

رابعاً : الصراط والعرش والكرسي : ورأى القرطبي

من أمور الآخرة أيضا " الصراط " وهو جسر ممدود على ظهر جهنم يمر عليه الأولون والآخرون كل بحسب عمله .

وهو من الأمور الممكنة عقلاً وقد جاء به الشرع فوجب الإيمان به .

قال تعالى " ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنا يبصرون " .[1]

وقد قال الامام القرطبي - بياناً للآية الكريمة - " قوله : فاستبقوا الصراط أى استبقوا الطريق ليجوزوا "[2] والطريق هو الصراط .

وفى " التذكرة " للقرطبى " قوله تعالى " وإن منكم إلا واردها " روى عن ابن عباس وابن مسعود وكعب الأحبار أنهم قالوا " الورود : المرور على الصراط " .[3]

وعن أبى هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ويضرب الصراط بين ظهرى جهنم فأكون أنا وأمتى أول من يجيز " .[4]

أما المعتزلة · فكعهدهم دائماً مع قضايا السمع وأمور الآخرة قد نحو منحاً آخر فأولوا الصراط وقالوا " إن المراد به هو الأدلة الواضحة على الطاعات والمعاصى " .[5]

يقول القاضى عبد الجبار - شيخ المعتزلة - " ان الصراط إنما هو

(١) الآية ٦٦ من سورة يس .
(٢) الجامع · ج١٥ ص٣٤ .
(٣) التذكرة : ص٣٣١
(٤) رواه مسلم
(٥) شرح المقاصد ج٢ ص٣٢٣ وانظر . مقالات الإسلاميين ج٢ ص١٦٤

الأدلة على الطاعات التى من تمسك بها نجا ، والأدلة على المعاصى التى من ركبها هلك " .[1]

صفته ورأي القرطبي :

جاء فى وصف " الصراط " أنه أدق من الشعر وأحد من السيف .

فعند البيهقى عن زياد النميرى عن أنس مرفوعاً : الصراط على جهنم مثل حد السيف .

وعند الطبرانى وابن أبى الدنيا والحاكم - باسناد صحيح - من حديث عبد الله بن مسعود رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : يجمع الله الأولين والآخرين لميقات يوم معلوم ... الحديث وفيه : الصراط على جهنم كحد السيف " [2] وفى معنى ذلك أحاديث أخر .

لكن : هناك من خالف - كما يذكر القرطبى - فى وصف الصراط واستبعده قائلا : إنه لا يمكن المرور عليه وهو بصفته المذكورة وقال :

إن الأحاديث فى هذا الباب لا يمكن حملها على ظاهرها وإنما هى محمولة على معانى العسر واليسر على قدر الطاعات والمعاصى .

وفي ذلك يقول القرطبي " ذهب بعض من تكلم على أحاديث هذا الباب فى وصف الصراط بأنه أدق من الشعر وأحد من السيف بأن ذلك راجع إلى يسره وعسره على قدر الطاعات والمعاصى ولا يعلم حدود ذلك إلا الله تعالى لخفائها وغموضها " .[3]

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص٧٣٨ ، وانظر : المواقف ص٣٨٤ النسخة المجردة - عالم الكتب - بيروت .

(٢) الحديث بتمامه فى الترغيب والترهيب ج٤ ص١٩٦ - ١٩٨ .

(٣) التذكرة ٠ ص٣٣٠ .

لكنه - أى القرطبى - يرد هذا القول ويجيب عنه ويأتى الجواب من وجهين :

الأول : أن فى قدرة الله متسعاً لذلك ولا يمتنع عليه سبحانه أن يعطى الإنسان القدرة على المرور عليه كما لم يمتنع عليه أن يمسك الطير فى جوف السماء .

الثانى : أن اللجوء إلى التأويل إنما يصح بل يجب عند تعذر حمل اللفظ على معناه الظاهرى والأمر ههنا ليس كذلك .

يقول القرطبى " وما ذكره القائل مردود بما ذكرنا من الاخبار وأن الايمان يجب بذلك وأن القادر على إمساك الطير فى الهواء [1] قادر على أن يمسك عليه المؤمن فيجريه أو يمشيه " .[2]

ويضيف " ولا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا عند الاستحالة ولا استحالة فى ذلك للآثار الواردة فيه وثباتها بنقل الأئمة العدول " .[3]

هذا عن " الصراط " أما " العرش والكرسى " فقد آمن بهما القرطبى كما وردا واشتد نكيره على من نسب إلى الانكار أو المخالفة حتى إنه ليطلق عليهم " أرباب الكفر والإلحاد " وذلك فى مقابل " أهل الحق والإيمان " وهم المقرون المثبتون .

يقول القرطبى - فى الكرسى والعرش - " وأرباب الإلحاد يحملونهما على عظم الملك وجلالة السلطان وينكرون وجود العرش والكرسى وليس بشىء .

---

(١) نعم : فقد قال الله تعالى " أو لم يرو إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يمسكهن إلا الرحمن " (تبارك ١٩) .

(٢) التذكرة : ص٣٣٠ ، وانظر فى ذلك : السمعيات من شرح المقاصد ص١١٧ ، الاحياء للغزالى ج٤ ص١١٤ .

(٣) التذكرة : ص٣٣٠ .

وأهل الحق يجيزونهما إذ فى قدرة الله متسع فيجب الايمان بذلك ، قال أبو موسى الأشعرى : الكرسى موضع القدمين [1] وله أطيط كأطيط الرَّحْل " .[2]

وينقل عن ابن عباس وابن مسعود وعدد من الصحابة فى قوله تعالى " وسع كرسيه السموات والأرض " قولهم " إن السموات والأرض فى جوف الكرسى والكرسى بين يدى العرش " .

كما ينكر على قوم قولهم " الكرسى هو العرش نفسه " ويقول " وهذا ليس بمرضى ، والذى تقتضيه الأحاديث أن الكرسى مخلوق بين يدى العرش والعرش أعظم منه .

روى أبو إدريس الخولانى عن أبى ذر قال : قلت يا رسول الله : أى ما أنزل عليك أعظم ؟ قال : آية الكرسى ، ثم قال : يا أبا ذر ما السموات السبع مع الكرسى إلا كحلقة ملقاة فى أرض فلاة ، وفضل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على الحلقة .

وقال مجاهد : ما السموات والأرض من الكرسى إلا بمنزلة حلقة ملقاة فى أرض فلاة ، وهذه الآية " وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤده حفظهما " منبئة عن عظم مخلوقات الله تعالى ، ويستفاد من ذلك عظم قدرة الله عز وجل إذ لا يؤده حفظ هذا الأمر العظيم " .[4]

---

(١) قيل معناه . أنه موضوع من العرش موضع القدمين من السرير (انظر : الجامع للقرطبى ج٣ ص١٨٠) .
(٢) الجامع : ج٣ ص١٨٠ .
(٣) أخرجه الآجرى وأبو حاتم البستى والبيهقى وذكر أنه صحيح .
(٤) الجامع : ج٣ ص١٨٠ - ١٨١ .

خامساً : الشفاعة ومذهب القرطبى فيها

من الأمور التى نص القرآن والسنة على أنها ستكون فى الدار الآخرة " الشفاعة " وسنعرض لرأي القرطبي فى :

١ – تعريفها .
٢ – من يكون الشافع أو الشفيع .
٣ – الحكمة من الشفاعة .
٤ – الشفاعة المتفق عليها .
٥ – الشفاعة المختلف فيها .

١ – القرطبي وتعريف الشفاعة :

يقول الامام القرطبى " الشفاعة مأخوذة من الشفع وهما الاثنان تقول : كان وتراً فشفعته شفعاً ، والشُفعة منه لأنك تضم ملك شريكك إلى ملكك .

والشفيع : صاحب الشفعة وصاحب الشفاعة ، وناقة شافع : إذا اجمتع لها حمل وولد يتبعها ، تقول فيه : شفعت الناقة شفعاً وناقة شفوع وهى التى تجمع بين محِلبين فى حَلَبَة واحدة ، واستشفعته إلى فلان : سألته ان يشفع لى إليه ، وتشفعت إليه فى فلان فشفعى فيه ، فالشفاعة إذن ضم غيرك إلى جاهك ووسيلتك " .(١)

هذا ما جاء فى كتاب : الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبى .

وفى " التفسير الكبير " للرازى " الشفاعة أن يستوهب أحد لأحد شيئاً ويطلب له حاجة وأصلها من الشفع الذى هو ضد الوتر كأن صاحب الحاجة كان فرداً فصار الشفيع له شفعاً أى صارا زوجا " (٢) .

---

(١) الجامع : ج١ ص٢٥٧ – دار الكتب العلمية – بيروت
(٢) التفسير الكبير ج٣ ص٥٨ طبعة دار الفكر ١٩٨٥م

وفى لسان العرب لابن منظور : الشفاعة من شفع والشفع هو الزوج ، وشفع لى يشفع شفاعة وتشفع : طلب .

والشفاعة : كلام الشفيع للملك فى حاجة يسألها لغيره ، وشفع إليه فى معنى طلب إليه ، والشافع : الطالب لغيره يتشفع به إلى المطلوب " .[1]

ومن عبارات القرطبى والفخر وابن منظور يتضح لنا أن الشفاعة تعنى من ناحية اللغة : الوسيلة والطلب . أما من حيث الاصطلاح فان معناها : طلب الخير من الغير للغير .[2]

ومن الممكن أن نقول فى تعريفها :

إنها " توسل الرسول – أو من يتشفع – وطلبه من الله سبحانه المغفرة والخير للمذنبين من بنى البشر " .

وإذا كان هذا عن تعريف الشفاعة ورأي القرطبي في ذلك :

٢ – فمن يكون الشافع أو الشفيع ؟

قال تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " .

وقال " فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا " .[3]

---

(١) لسان العرب : مادة " شفع " .

(٢) البيجورى . شرح جوهرة التوحيد ص١٨٦ .
وقد عرفها " صاحب المشارق " بقوله " طلب تعجيل دخول الجنة أو زيادة درجة فيها من الرب عز وجل لعباده المؤمنين " وقد عكس هذا التعريف مذهب صاحبه فى الشفاعة وانها للطائعين خاصة لتعجيل دخولهم الجنة وزيادة درجاتهم فيها على النحو الذى سيأتى (انظر : المؤلف المذكور لعبد الله السالمى ج٢ ص١٣١ ط دار الجيل – بيروت ١٩٨٩م .

(٣) من الآية ٥٣ من سورة الأعراف .

وقال " من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " .(1)

وقال " يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضى له قولاً " .(2)

وقال صلى الله عليه وسلم " أنا سيد ولد آدم يوم القيامة وأول من ينشق عنه القبر وأول شافع وأول مشفع " .(3)

فى الآيات والحديث إشارة إلى تعدد الشافعين فمن هم هؤلاء ؟

والجواب : أن الشفاعة ثابتة للأنبياء والعلماء والشهداء والملائكة والصالحين .

وفي ذلك يقول الامام القرطبي " قوله تعالى : من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " تقرر هذه الآية أن الله يأذن لمن يشاء فى الشفاعة وهم الأنبياء والعلماء والمجاهدون والملائكة وغيرهم (4) ممن أكرمهم وشرفهم الله تعالى " .(5)

ويقول " والأخبار متظاهرة بأن من كان من العصاة المذنبين الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والشهداء والصالحين " .(6)

لكن : بم ثبتت شفاعة هؤلاء ؟ وما رأي القرطبي

والجواب : أما شفاعة الأنبياء والعلماء والشهداء فهى ثابتة بعموم القرآن وخصوص السنة .

---

(1) من الآية 255 من سورة البقرة .
(2) الاية 109 من سورة طه .
(3) صحيح مسلم ج7 ص59 ، سنن أبى داود ج3 ص467 ، مسند الامام أحمد بن حنبل ج2 ص540 .
(4) يقصد بالغير هنا " المؤمنين الصالحين " كما يتضح من نصه التالى فى الصلب .
(5) الجامع : ج3 ص178 .
(6) المصدر السابق ج1 ص257 .

أما القرآن ، فقد مرت بك الآيات الدالة - بمنطوقها ومفهومها - على وجود شفعاء .

وأما السنة : فقد قال النبى - صلى الله عليه وسلم - " يشفع يوم القيامة ثلاثة : الأنبياء ثم العلماء ثم الشهداء " [١] وقال " يشفع الشهيد فى سبعين من أهل بيته ".[٢]

وفي الجامع لأحكام القرآن " للقرطبي " قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - " يصف الناس يوم القيامة صفوفاً - وقال ابن النمير : أهل الجنة - فيمر الرجل من أهل النار على الرجل فيقول يا فلان : أما تذكر يوم استقيت فسقيتك ؟ قال : فيشفع له ، ويمر الرجل على الرجل فيقول : أما تذكر يوم ناولتك طهوراً ؟ قال : فيشفع له ، قال ابن النمير : ويقول يا فلان : أما تذكر يوم بعثتنى فى حاجة كذا أو كذا فذهبت لك ؟ فيشفع له ".[٣]

وانطلاقاً من تلك النصوص السنية والقرآنية فقد " أثبت أهل السنة الشفاعة للأنبياء عليهم السلام وللمؤمنين بعضهم فى بعض على قدر منازلهم ".[٤]

بل إن الإمام القرطبى يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليقرر أن شفاعة المؤمنين بعضهم فى بعض يمكن أن تمتد لتشمل أناساً حكم عليهم بالنار أن لا يدخلوها وأناساً دخلوا النار أن يخرجوا منها .

---

(١) ابن ماجه . كتاب الزهد : ٣٧ ، وانظر : ونسنك - المعجم المفهرس ج٣ ص١٤٨ مادة شفع ط١٩٥٥م

(٢) سنن أبى داود - جهاد ٢٦ ، وانظر : ونسنك - المعجم المفهرس ج٣ ص١٤٨ مادة شفع .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ج٣ ص١٧٩ والحديث أخرجه ابن ماجه فى سننه عن ابن مالك - أدب٨

(٤) البغدادى : زصول الدين ص٢٤٤ طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

فهو يقول " لا يبعد أن يكون للمؤمنين شفاعتان ، شفاعة فيمن لم يصل إلى النار وشفاعة فيمن وصل إليها ودخلها " .(١)

ويقول – بناء على أحاديث ذكرها – " قلت : فدلت هذه الأحاديث علي أن شفاعة المؤمنين وغيرهم إنما هى لمن دخل النار وحصل فيها " .(٢)

ومن هذه الأحاديث ما رواه مسلم عن أبى سعيد الخدرى " ما من أحد منكم بأشد مناشدة لله فى استيفاء الحق من المؤمنين لله يوم القيامة لأخوانهم الذين فى النار ، يقولون : ربنا كانوا يصومون معنا ويصلون ويحجون ، فيقال لهم أخرجوا من عرفتم فيخرجون خلقا كثيراً قد أخذت النار إلى نصف ساقيه وإلى ركبتيه ، ثم يقولون : ربنا ما بقى فيها أحد ممن أمرتنا به فيقول عز وجل : أرجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال دينار من خير فأخرجوه ، فيخرجون خلقاً كثيراً ، ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها أحداً ممن أمرتنا به فيقول عز وجل . ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال نصف دينار من خير فأخرجوه فيخرجون خلقاً كثيراً ثم يقولون : ربنا لم نذر فيها أحداً ممن أمرتنا به فيقول : ارجعوا فمن وجدتم فى قلبه مثقال ذرة من خير فأخرجوه فيخرجون خلقاً كثيرا ثم يقولون ربنا لم نذر فيها خيرا ، وكان أبو سعيد يقول : ان لم تصدقونى بهذا الحديث فاقرؤا إن شئتم " إن الله لا يظلم مثقال ذرة وإن تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه أجرا عظيماً " .(٤)

---

(١) الجامع ج٣ ص١٧٨ دار الكتب العلمية – بيروت .
(٢) المصدر السابق ص١٧٩ .
(٣) المصدر السابق ص١٧٨ – ١٧٩ .
(٤) المصدر السابق ص١٧٨ – ١٧٩ .

بهذا الحديث وغيره أثبت القرطبى شفاعة للمؤمنين موافقا فى ذلك الجمهور من أهل السنة .

يقول حجة الاسلام الغزالى " إعلم أنه إذا حق دخول النار على طوائف من المؤمنين فأن الله تعالى بفضله يقبل فيهم شفاعة الأنبياء والصديقين بل شفاعة العلماء والصالحين ".(١)

ويقول " البيجورى " – وهو يعدد أنواع الشافعين – " وغيره صلى الله عليه وسلم ممن ارتضاه الله من الأخيار كالأنبياء والمرسلين والصحابة والشهداء والعلماء العاملين والأولياء يشفع فى أرباب الكبائر كل على قدر مقامه عند الله تعالى ".(٢)

هذا عن شفاعة الأنبياء والعلماء والشهداء والصالحين .

أما شفاعة الملائكة : فإنها ثابتة بقوله تعالى " وكم من ملك فى السموات لا تغنى شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى ".(٣)

وبقوله – فى سياق الحديث عن فضائل الملائكة – " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ".(٤)

يقول القرطبى – بعد أن ذكر تلك الآية " والملائكة يشفعون غدا فى الآخرة كما فى صحيح مسلم (٥) وغيره ، وفى الدنيا أيضا فإنهم يستغفرون للمؤمنين ولمن

---

(١) احياء علوم الدين ج٤ ص٥٢٦ وانظر فى ذلك أيضا أصول الدين للبغدادى ص٢٤٤ .
(٢) شرح جوهرة التوحيد ص١٨٧ .
(٣) الآية ٢٦ من سورة النجم .
(٤) الآية ٢٨ من سورة الأنبياء .
(٥) وفيه " فيقول الله تعالى : شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يعملوا خيرا قط " (رواه مسلم) .

فى الأرض كما نص عليه التنزيل " [1] فقد قال الله تعالى " الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمة وعلما فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم " .

وفى الحديث " ثم يؤذن للملائكة والنبيين والشهداء أن يشفعوا فيشفعون ويخرجون ويشفعون ويخرجون ".[2]

هذا : ومن الجدير بالذكر أن شفاعة الشفعاء من الأنبياء والعلماء والشهداء والملائكة مقيدة بقيدين :

الأول : إذنه تعالى للشافع أن يشفع ، وذلك لقوله تعالى " من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " وهى بهذا تختلف عن الشفاعة لدى المخلوقين لأنها قد تكون بإذنهم وقد تكون بدون إذن منهم .

الثانى : رضاه سبحانه عمن أذن للشافع أن يشفع فيه ، وذلك لقوله سبحانه " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " .

هذا : وتنسب الشفاعة إلى المولى عز وجل فيكون معناها قبول الشفاعة أو العفو كما قال سبحانه " قل لله الشفاعة جميعاً " فله سبحانه أن يعفوا عمن قال " لا إله إلا الله " وأثبت الرسالة لمحمد – صلى الله عليه وسلم – وان لم يعمل خيرا قط ليتفضل عليه بعدم دخول النار بلا شفاعة أحد كما قال تعالى " إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ".[3]

---

(١) الجامع : ج١١ ص١٨٧ .

(٢) أحمد بن حنبل ج٥ ص٤٣ ، وانظر : ونسنك – المعجم المفهرس ج٣ ص١٤٩ .

(٣) انظر : شرح جوهرة التوحيد ص١٨٦ طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

٣ - القرطبي والحكمة من الشفاعة :

دعنى أقول - باختصار شديد - إن هذه الشفاعة إنما هى مظهر من مظاهر رحمة الله بعباده الذى شاء أن يغفر لهم .

وقد اتخذت هذا الشكل أو المظهر تكريماً لرسله وأنبيائه وفى مقدمتهم محمد صلى الله عليه وسلم وبعض الصالحين من عباده .

فالحكمة - بعد كونها مظهراً من مظاهر رحمة الله - إظهار كرامة الشافع ومزيته على غيره ومكانته عند الخالق سبحانه ، [١] وهو ما يقول به القرطبى وعلماء الكلام وغيرهم وذلك كما يتضح من العرض التالى :

يقول الامام القرطبي - فى سياق بحثه عن الحكمة من الشفاعة - " فهى على التحقيق إظهار لمنزلة الشفيع عند المشفع وايصال منفعته للمشفوع " .[٢]

ويقول " البيجورى " - فى السياق نفسه وبعد بيان كونها من آثار رحمة الله " فائدتها : اظهار مزية الشافع على غيره " .[٣]

ويقول " القاضى عبد الجبار " " وجملة ذلك أن فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع والدلالة على منزلته من المشفوع " .[٤]

وفى " تفسير المنار " " وإنما هى (الشفاعة) إظهار كرامة الشافع بتنفيذ الإرادة الأزلية عقيب دعائه " .[٥]

---

(١) انظر : كبرى اليقينيات الكونية د. محمد الفوطى ص٢٥٦ طبعة دار الفكر المعاصر - بيروت .
(٢) الجامع : ج١ ص٢٥٧ .
(٣) شرح جوهرة التوحيد ص١٨٨ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ص٦٨٩ .
(٥) محمد رشيد رضا - تفسير المنار ج١ ص٣٠٨ .
وقوله " بتنفيذ الإرادة الأزلية " إشارة إلى أن هذه الشفاعة لا تناقض إرادة الله تعالى فى المشفوع وذلك لأن إرادة الله حسب علمه وعلمه أزلى غير مقترن بالزمان ومن ثم فإن شفاعة الشافع توافق علم الله الأزلى .

وإذا كان هذا عن " الحكمة من الشفاعة " فماذا عن أنواعها ؟ وهل هذه الأنواع متفق عليها أم مختلف فيها ؟ **وما رأي الامام القرطبي في ذلك ؟**

٤ - القرطبي والشفاعة المتفق عليها :

اتفق المسلمون على أن هناك شفاعة فى الآخرة لكنهم اختلفوا فى تصور مفهوم تلك الشفاعة ووقع الخلاف بينهم فى بعض أنواعها من حيث الثبوت وعدمه .

ويحسن بنا - قبل أن نبين مواضع الاختلاف أن نكشف عن مواطن التلاقى والاتفاق وذلك كما يصورها الامام القرطبى .

تحدث الامام القرطبي فى كتابيه " التذكرة " [١] ، " الجامع " [٢] عن أنواع الشفاعة وبين أن المتفق عليه منها أنواع وهى :

أولاً : ما اصطلح المسلمون على تسميته " بالشفاعة العظمى " وهى أول المقام المحمود الذى ذكر له صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى " ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً " وتكون فى المحشر عندما يشتد الموقف ويطول الانتظار ويلجأ الناس إلى الأنبياء يسألونهم الشفاعة عند الله تعالى لانهاء هذا الموقف الرهيب فيعتذر كل نبى ويحيلهم إلى من بعده حتى يصل الجميع إلى محمد صلى الله عليه وسلم فيستجيب لهم ويدعو الله أن يفصل بين الخلائق فتقبل شفاعته ويبدأ الحساب .[٣]

وهذه هى " الشفاعة العظمى " وهى خاصة بنبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - من بين إخوانه الأنبياء والمرسلين صلوات الله عليهم أجمعين . [٤]

---

(١) ص٢٤٠ - ٢٤٥ طبعة دار الكتب العلمية .
(٢) ص١٧٨ ج٣ طبعة دار الكتب العلمية .
(٣) انظر : التذكرة ص٢٤٠ - ٢٤٢ .
(٤) انظر : فتح المجيد للشيخ عبد الرحمن آل الشيخ ص٢١٥ .

وفي ذلك يقول القرطبي " وأما شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم في تعجيل الحساب فخاصة له " . (١)

ويقول " وهذه الشفاعة العامة لأهل الموقف إنما هي ليعجل حسابهم ويراحوا من هول الموقف وهي الخاصة به صلى الله عليه وسلم " . (٢)

ثانياً : الشفاعة في أقوام ليدخلوا الجنة بغير حساب (٣) وهذه - أيضا - يختص بها نبينا - صلى الله عليه وسلم - وقد ورد بيانها في " الصحيحين " فروى البخاري ومسلم في حديث طويل " فأنطلق فآتي تحت العرش فأقع ساجداً لربي عز وجل ثم يفتح الله علي ويلهمني من محامده وحسن الثناء عليه شيئاً لم يفتحه لأحد قبلي ثم قال : يا محمد ارفع رأسك ، سل تعط ، اشفع تشفع ، فأرفع رأسي فأقول : يا رب أمتي أمتي فيقال يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من الباب الأيمن من أبواب الجنة " .(٤)

ثالثاً : شفاعته - صلى الله عليه وسلم - لقوم من أهل الجنة في زيادة ثوابهم ورفع درجاتهم فوق ما كان يقتضيه ثواب أعمالهم .

فهذه الشفاعات الثلاث موضع اتفاق بين علماء المسلمين وفرق المتكلمين .

ففي " التذكرة للقرطبي " وهذه الشفاعات لا تنكرها المعتزلة " (٥) كما لا ينكرها الخوارج .

---

(١) الجامع : ج٣ ص١٧٨ .
(٢) التذكرة : ص٢٤١ .
(٣) انظر في هذا النوع من الشفاعة : التذكرة للقرطبي ، أصول الدين للبغدادي ص٢٤٤ ط دار الكتب العلمية بيروت ، شرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز ص٢٣٢ طبعة المكتب الإسلامي ، شرح جوهرة التوحيد ص١٨٧ دار الكتب العلمية .
(٤) البخاري : ج٦ ص١٠٦ ، مسلم ج١ ص١٢٩ وانظر الاستشهاد بالحديث في شرح جوهرة التوحيد ص١٨٧ ، شرح العقيدة الطحاوية ص٢٢٩ - ٢٣١ ط المكتب الاسلامي - بيروت .
(٥) التذكرة : ص٢٤٥ .

لكن : ماذا عن الأنواع المختلف فيها ؟

٥ - القرطبي والشفاعة المختلف فيها :

إذا كانت الأنواع المذكورة من الشفاعة قد اتفق عليها علماء الكلام ولم ينازع أحد - كما قال القرطبى - فى ثبوتها .

فان هناك أنواعاً قد أثبتها الامام القرطبى وأهل السنة بينما نفاها وأنكرها المعتزلة والخوارج .

ومن هذه الأنواع :

١ - الشفاعة فى مرتكب الكبيرة قبل دخول النار .

٢ - الشفاعة فى اخراج مرتكب الكبيرة من النار .

يقول القرطبي - وهو يعدد شفاعاته عليه السلام : " الرابعة : فى قوم من أمته استوجبوا النار بذنوبهم فيشفع [1] فيهم نبينا صلى الله عليه وسلم ومن شاء الله أن يشفع ويدخلون الجنة .

وهذه الشفاعة هى التى أنكرتها المبتدعة الخوارج والمعتزلة فمنعتها على أصولهم الفاسدة وهى الاستحقاق العقلى المبنى على التحسين والتقبيح .[2]

الخامسة : فيمن دخل النار من المذنبين فيخرج بشفاعة نبينا وغيره من الأنبياء والملائكة وأخوانهم من المؤمنين .

---

(١) قوله " ومن شاء الله أن يشفع " تصريح من القرطبى بأن هذا النوع من الشفاعة ليس خاصا به عليه السلام بل يشاركه فيه غيره من الشفعاء .

(٢) قوله " الاستحقاق العقلى " يراد به أن هؤلاء العصاة - فى رأى المعتزلة - يحكم العقل باستحقاقهم العقاب ونفوذ الوعيد .

قلت : وهذه الشفاعة أنكرتها المعتزلة أيضا إذ منعوها فيمن استوجب النار بذنبه وان لم يدخلها فأحرى أن يمنعوها فيمن دخلها " .[1]

فهذان النوعان - كما يذكر الامام القرطبى قد خالف فيهما المعتزلة فأنكروهما وكذا الخوارج ، أما أهل السنة فقد وجدوا فى عفو الله متسعاً للعصاة فأثبتوهما .

يقول القرطبي " وأما مذهب أهل السنة الذين جمعوا بين الكتاب والسنة فإن الشفاعة تنفع العصاة من أهل الملة حتى لا يبقى منهم أحد إلا دخل الجنة " .[2]

ويقول " مذهب أهل الحق [3] - ويقصد بهم أهل السنة وفى مقدمتهم الأشاعرة - أن الشفاعة حق وأنكرها المعتزلة [4] وخلدوا المؤمنين من المذنبين الذين دخلوا النار فى العذاب " .[5]

ويبطل ما عليه المعتزلة ويراه مخالفاً لما جاء به الخبر فيقول : " والأخبار متظاهرة بأن من كان من العصاة الموحدين من أمم النبيين هم الذين تنالهم شفاعة الشافعين " .[6]

---

(١) التذكرة : ص٢٤٥ .
(٢) المصدر السابق : ص٢٤١ .
(٣) كثيراً ما يعبر الامام القرطبى عن أهل السنة والأشاعرة " بأهل الحق " وذلك فى مقابل تعبيره السابق عن المعتزلة والخوارج " بأهل البدعة " مما يدل على أنه لا يدين بمذهب الأخيرة ولا يقول به ولا ينتمى إليه .
(٤) قوله : " وأنكرها المعتزلة " أى أنكروها للعصاة وأهل الكبائر وخصوها بالمؤمنين الموفين لتعجيل دخولهم الجنة وزيادة درجاتهم فيها ، وذلك كما يقول " القاضى عبد الجبار " " وأما قولنا فى اثبات الشفاعة فهو معروف ونزعم أن من أنكره فقد أخطأ الخطأ العظيم ، لكنا نقول : لأهل الثواب دون أهل العقاب ولأوليائه دون أعدائه ويشفع صلى الله عليه وسلم - فى أن يزيدهم تفضيلاً عظيماً " (فضل الاعتزال ص٢٠٧) .
(٥) الجامع لأحكام القرآن : ج١ ص٢٥٧ .
(٦) وقد ذكرت سلفاً بعض هذه الأخبار ، انظر : المصدر السابق والصحيفة .

لكن المعتزلة – وقد أنكروا الشفاعة لأهل الكبائر – لم ينطلقوا من فراغ ، بل كانت لهم أدلة يستندون إليها وحجج يتعلقون بحبالها ، **فما موقف القرطبي من تلك الأدلة وهل ينجح في الرد عليها وابطالها ؟**

هذا ما سنقف عليه من خلال العرض التالي :

القرطبي وأدلة المنكرين :

وأود – قبل أن أفصل القول في أدلة منكري الشفاعة لأهل الكبائر وموقف القرطبي منها – أن ألفت النظر إلى شيء هام .

وهو أنه لا يوجد في القرآن الكريم نص صريح قطعي الدلالة في نفي الشفاعة للعصاة من أمة التوحيد ، كما لم يوجد – من وجهة نظري – نص بهذا المستوى يثبتها [1] لهم ، وكل ما اعتمد عليه النافون والمثبتون وعولوا عليه في هذا الباب هو مجموعة من الآيات تأولها الطرفان كل على حسب رؤيته ومذهبه في المسألة.[2]

بل ان صاحب " المنار " يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك لينسب إلى الامام " محمد عبده " قوله : أنه ليس في القرآن نص قطعي في وقوع الشفاعة أصلاً لا للعصاة ولا لغيرهم ، وما جاء من آيات تشير إلى الشفاعة فليس إلا من المتشابهات[3]

---

(١) ومن المعلوم أن هذا القول خاص بنصوص القرآن ولا يتعداه إلى " السنة " .
إذ من الواضح أن السنة قد أثبتت – صراحة – هذا النوع من الشفاعة ونصت عليه ، وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في ذلك كثيرة ومتعددة وبعضها يبلغ حد التواتر .

(٢) إلا أنني حين أقول " إن كلا الطرفين مؤول " فيجب – في الحقيقة – أن نفرق بين تأويل وتأويل .
يجب أن نفرق بين تأويل " المثبتين " الذي هو – وكما سنقف عليه – تأويل منطقي بريء من التكلف فضلاً عن أنه يعتمد على صريح السنة الموضحة والمبينة لما أجمل في القرآن الكريم وبين تأويل " النافين " الذي لا يخلو – وكما سيتضح – من تكلف وتعسف شديدين يقطعان النص عن جوه وسياقه .

(٣) ولا يعني هذا أن الشيخ محمد عبده ينكر الشفاعة أو يشك في ثبوتها ، لكنه يرى فقط أن العمدة في اثباتها هو الحديث وذلك حيث يقول " ولكن ورد الحديث باثباتها " تفسير المنار ج١ ص٣٠٧ .

ولعله من المفيد هنا أن نورد تحليلات صاحب " المنار " حول عدد من الآيات فى الشفاعة خلص منها إلى رأى أستاذه الامام .

وذلك حيث يقول " فى القرآن آيات ناطقة بنفى الشفاعة مطلقاً كقوله تعالى – فى وصف يوم القيامة – " لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة " (١) وأخرى ناطقة بنفى الشفاعة عن المجرمين كقوله تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " (٢) وآيات تفيد النفى بمثل قوله " إلا بإذنه " (٣) وقوله " إلا لمن ارتضى " .(٤)

فمن الناس من يحكم الثانى بالأول ، ومنهم من يرى أنه لا منافاة بينهما فنحتاج إلى حمل أحدهما على الآخر ، لأن مثل هذا الاستثناء أى الاستثناء بالأذن والمشيئة معهود فى أسلوب القرآن الكريم فى مقام النفى القطعى للاشعار بأن ذلك بأذنه ومشيئته عز وجل كقوله تعالى " سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله " (٥) وقوله " خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك " (٦) فليس فى القرآن نص قطعى فى وقوع الشفاعة ولكن ورد الحديث بإثباتها فى معناها " .(٧)

إلا أننى لا أميل إلى استنتاج صاحب " المنار " ولا أتابعه فى قوله " ليس فى القرآن نص قطعى فى وقوع الشفاعة " أصلاً ، وأرى أن آيات القرآن وإن كانت غير

---

(١) من الآية ٢٥٤ من سورة البقرة .
(٢) بعد قوله فى أول السياق " إلا أصحاب اليمين فى جنات يتساءلون عن المجرمين " المدثر ٣٩ – ٤١ .
(٣) من الآية ٢٥٥ سورة البقرة .
(٤) من الآية ٤٨ من سورة الأنبياء .
(٥) الآيتان ٦ ، ٧ من سورة الأعلى .
(٦) من الآية ١٠٧ من سورة هود .
(٧) محمد رشيد رضا – تفسير المنار ج١ ص١٣٧ .

صريحة في نفي الشفاعة لأهل الكبائر أو إثباتها إلا أن بعضها صريح فى أصل الشفاعة ووقوعها .(١)

وقد تلقت الأمة من لدن محمد – صلى الله عليه وسلم – إلى يومنا هذا أيات الشفاعة – دالة على ثبوتها ووقوعها – بالقبول واتفقت على ذلك إلا أنها قسمت الشفاعة فى الآخرة إلى قسمين :

شفاعة منفية تماماً لا حقيقة لها ولا وجود وهى التى يطمع فيها الكفار والمشركون .

وشفاعة ثابتة لها حقيقة ووجود وهى التى تكون للمؤمنين الموحدين .

وما احتج به صاحب " المنار " من آيات تنفى الشفاعة فهو من النوع الأول لا الثانى .

ومع ذلك فإن هذه الآيات دالة على الشفاعة مثبتة لها ، فإنها إذا نفت (بمنطوقها) الشفاعة لقوم فقد أثبتتها (بمفهومها) لآخرين ، وإذا نفتها – صراحة – للكافرين فقد أثبتها – لزوماً – للمؤمنين .

والآن : وبعد هذا التمهيد **نعيش مع القرطبي وأدلة منكري الشفاعة لأهل الكبائر** . فقد احتج المنكرون بعدد من الآيات ذكرها الامام القرطبى وأجاب عنها وذلك في كتابيه الجامع والتذكرة .

ونحن نتتبع هذه الآيات كما ذكرها كي نتعرف كيف تعامل معها القرطبى وكيف أبطل احتجاج الخصم بها .

---

(١) فإذا قال الله تعالى " من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه " وقال " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وقال فى الكافرين " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " فهل يرتاب أحد فى منطوق تلك الآيات وأنها وردت فى الشفاعة فاثبتتها ؟

- أولاً : قوله تعالى فى شأن الملائكة " يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن يرضى " .

احتج المعتزلة والخوارج بتلك الآية علي مذهبهم القائل بنفى الشفاعة فى حق العصاة وأهل الكبائر .

وكيفية الاحتجاج - كما نقل القرطبى عنهم - أن الشفاعة لا تكون إلا لمن ارتضاه الله " والفاسق غير مرتضى " عنده فلا يكون من أهل الشفاعة وهذا هو فهم الخصم لذلك النص القرآنى واحتجاجه به .(1)

وهو فهم واحتجاج قد أعلنوه وصرحوا به فى كتبهم سواء فى ذلك الخوارج والمعتزلة .

يقول أحد المنتسبين إلى " الإباضية " - إحدى فرق الخوارج - تعليقاً على الآية المذكورة - " ففيها تصريح بأن الشفاعة مقصورة على من ارتضاه الله تعالى " (2) " ولم يرتض الله العاصى ، كيف يرتضيه وهو عدو له بعصيانه إياه وعدم توبته من ذنبه " .(3)

وينقل الفخر الرازى احتجاج المعتزلة بتلك الآية على النحو التالى :

" أخبر الله تعالى عن ملائكته انهم لا يشفعون لأحد إلا أن يرتضيه الله عز وجل ، والفاسق ليس بمرتضى عند الله تعالى وإذا لم يشفع الملائكة له فكذا الأنبياء عليهم السلام لأنه لا قائل بالفرق " .(4)

---

(1) انظر : الجامع - للقرطبى ج1 ص258 .
(2) السالمى : مشارق أنوار العقول ج2 ص132 دار الجيل مسقط - سلطنة عمان مكتبة الاستقامة .
(3) سليمان الكندى : بداية الامداد على غاية المراد ص64 .
(4) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب ج2 ص60 .

أما " الزمخشرى " المعتزلى [1] فإنه يسير فى نفس الاتجاه غير أنه يفسر الآية على ظاهرها فيقول :

" ومن تحفظهم - يقصد الملائكة - أنهم لا يجسرون أن يشفعوا إلا لمن ارتضاه الله وأهله للشفاعة وازدياد الثواب والتعظيم ، والحاصل أن الشفاعة إنما تكون لإراحة الخلق من الوقوف وتسمى الشفاعة العظمى وتكون للمسلمين برفع الدرجات كما هو معلوم " .[2]

والخلاصة أن المعتزلة - وكذا الخوارج - يتخذون من الآية دليلاً على نفى الشفاعة لأهل الكبائر بالكيفية التى ذكرناها .

لكن الامام القرطبي يرفض هذا المنطق من المنكرين ولا يكتفى بإظهار تهافته فحسب بل يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك ليعلن أن الاية دليل واضح على الرؤية المقابلة والاتجاه المضاد والمتمثل فى أن صاحب الكبيرة داخل فى الشفاعة ومن أهلها .

وبيانه : أن الشفاعة إذا كانت مقصورة على من ارتضاه الله تعالى فإن صاحب الكبيرة مرتضى عنده بإيمانه وتوحيده فيكون أهلا لها .

يقول القرطبى فى ذلك " فإن قالوا : فقد قال الله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " والفاسق غير مرتضى ، قلنا : لم يقل " لمن لا يرضى " وإنما قال " لمن ارتضى " ومن ارتضاه الله للشفاعة هم الموحدون " [3] وصاحب الكبيرة موحد فيكون مرتضى .[4]

(١) انتماء الزمخشرى إلى المعتزلة لا جدال فيه وتفسيره الكشاف واتجاهاته العقدية من خلاله خير دليل على ذلك .
(٢) الكشاف : ج٢ ص٥٦٩ ، وكما ترى فقد أكد الزمخشرى مذهب أصحابه المعتزلة فى الشفاعة وأنها لزيادة الثواب ورفع الدرجات وهو صريح فى اخراج العصاة وأصحاب الكبائر .
(٣) الجامع : ج١ ص٢٥٨ .
(٤) وفى " الجامع " للقرطبى " قوله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " قال ابن عباس : هم أهل شهادة أن لا إله إلا الله " ج١١ ص١٨٦ .

ويضيف " فإن قالوا : المرتضى هو التائب الذى اتخذ عند الله عهداً بالإنابة إليه بدليل أن الملائكة استغفروا لهم وقالوا " فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك " وكذلك شفاعة الأنبياء عليهم السلام إنما هى لأهل التوبة دون أهل الكبائر قلنا :

عندكم يجب على الله تعالى قبول التوبة ، فإذا قبل الله توبة المذنب فلا يحتاج إلى الشفاعة ولا إلى الاستغفار ".[1]

هذا هو جواب القرطبي ورده ، وهو بعينه الجواب الذى رضيه الجمهور من أهل السنة والأشاعرة فانهم جميعاً يرفضون احتجاج المعتزلة ويتخذون من الآية دليلاً على ثبوت الشفاعة للعصاة وأهل الكبائر .

وها هو أحدهم – وهو الفخر الرازى – يقول " وجه الاستدلال به أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى وكل من كان مرتضى عند الله تعالى وجب أن يكون من أهل الشفاعة .

وإنما قلنا : ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى لأنه مرتضى عند الله بحسب إيمانه وتوحيده ، وكل من صدق عليه أنه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف يصدق عليه أنه مرتضى عند الله تعالى ، لأن المرتضى عند الله جزء من مفهوم قولنا : مرتضى عند الله بحسب إيمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت أن صاحب الكبيرة مرتضى عند الله ، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون من أهل الشفاعة لقوله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " نفى الشفاعة إلا لمن ارتضى والاستثناء عن النفى إثبات فوجب أن يكون المرتضى أهلاً للشفاعة ".[2]

---

(١) المصدر السابق والصحيفة .
(٢) التفسير الكبير ج٣ ص٦٤ – طبعة دار الفكر ١٩٨٥م .

هذا عن الفخر الرازى وموقفه من الآية الكريمة ، ولعله – فى موقفه هذا – جاء متأثراً إلى حد بعيد بالإمام الأشعرى .

فقد قال هذا الأخير " فإن سألوا عن قول الله تعالى " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " فالجواب عن ذلك : إلا لمن ارتضى فهم يشفعون له " (١) وهو سبحانه لا يرضى إلا التوحيد .

فالآية – من وجهة نظر الأشعرى والفخر الرازى كما هى من وجهة نظر القرطبى والأشاعرة – أكبر دليل على ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر (٢) وذلك بالحيثية التى ذكروها .

– ثانياً : كذلك من الآيات التى احتج بها المنكرون قوله تعالى " لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً " .(٣)

احتج المعتزلة بهذه الآية وذلك إنطلاقاً من رؤيتهم الخاصة والتى تقول : إن العهد المذكور فى الآية يراد به " العمل الصالح والوفاء بالدين " . (٤)

وبناء عليه : يصبح معنى الآية : لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً بعمل صالح ووفاء بالأوامر والنواهى وهذا – بالطبع – مخرج للعصاة وأصحاب الكبائر إذ أنهم لم يتخذوا عند الله عهداً بهذا المعنى فلا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم ، وهذا هو فهم المعتزلة للآية الكريمة .(٥)

---

(١) الابانة ص٢٤٣ تحقيق د . فوقية حسين – طبعة دار الكتاب للنشر والتوزيع – الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

(٢) ولا يناقض هذا ما ذكرته سلفا من أنه لا يوجد فى القرآن نص صريح قطعى الدلالة فى ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر ، فالآية رغم وضوحها وقوة دلالتها وجلائه إلا أنها لا ترقى بحال إلى مستوى الدليل الصريح وذلك واضح .

(٣) الآية ٨٧ من سورة مريم .

(٤) انظر : الكشاف للزمخشرى ج٢ ص٥٢٥ .

(٥) يقول أحد المنتسبين إليهم " واتخاذ العهد : الاستظهار بالعمل الصالح " (الزمخشرى – الكشاف ص٥٢٥ ج٢ .

لكن الامام القرطبي - وكعادته - ينكر هذا المنطق للمعتزلة ويرى أن "العهد" المذكور فى الآية إنما يراد به التوحيد والإسلام وليس العمل الصالح أو الوفاء بالدين بحيث لا يقع ذنب ولا تحدث معصية كما زعم المعتزلة .

يقول القرطبى " قوله تعالى " إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً " قال المفسرون : إلا من قال لا إله إلا الله " .(١)

وينسب إلى ابن عباس قوله : " العهد : لا إله إلا الله " .(٢)

ويضيف " قيل للنبى - صلى الله عليه وسلم - ما عهد الله مع خلقه ؟ قال : أن يؤمنوا ولا يشركوا به شيئاً " .(٣)

وبناء عليه : يصبح معنى الآية : لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً بايمان وتوحيد ، وصاحب الكبيرة مؤمن موحد فيكون أهلاً للشفاعة (٤) ، وهذا هو رد القرطبى على المعتزلة .

وهو أيضا رد أهل السنة والأشاعرة فإنهم يفهمون من الآية هذا المعنى ويتعاملون معها من هذا المنطلق ، وذلك كما يقول " الفخر الرازى " فى بيانها :

" والتقدير أن المجرمين (٥) لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا اتخذوا عند الرحمن عهداً ، فكل من اتخذ عند الرحمن عهداً وجب دخوله فيه ، وصاحب الكبيرة ، اتخذ عند الرحمن عهداً وهو التوحيد والإسلام فوجب أن يكون داخلاً تحته " .(٦)

---

(١) الجامع : ج١ ص٢٥٨ .
(٢) المصدر السابق : ج١١ ص١٠٢ .
(٣) المصدر السابق ج١ ص٢٥٨ .
(٤) ونقول " صاحب الكبيرة مؤمن " لأن الإيمان هو " التصديق " وصاحب الكبيرة مصدق غير مكذب .
(٥) يشير إلى سياق الآية فقد بدأ بقوله تعالى " يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً ونسوق المجرمين إلى جهنم ورداً "
(٦) التفسير الكبير ج٣ ص٦٣ .

- ثالثاً : كذلك من الآيات التى احتج بها المنكرون قوله تعالى " ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع " .(١)

وقد وقف المعتزلة والخوارج من الآية موقفاً واحداً حيث قالوا :

" إن اسم " الظالم " عام لكل ظالم سواء كان ظالماً لنفسه أو لغيره " (٢) فلا يختص بالمشرك والكافر ومن ثم فلا شفاعة للعصاه .

يقول " السالمى " " فى الآية دليل على نفى الشفاعة عن الظالم وهو اسم لكل من ظلم نفسه أو ظلم غيره فلا تخص المشركين كما زعموا ، فإنها وإن كان سبب نزولها فيهم فلا عبرة بخصوص السبب مع عموم اللفظ " .(٣)

وفى ضوء هذا العموم والشمولية يعلق القاضى عبد الجبار على الآية فيقول :

" فالله تعالى نفى أن يكون للظالمين شفيع البتة ، فلو كان النبى شفيعاً للظالمين لكان لا أجل ولا أعظم منه " .(٤)

كما يؤكد أن سياق الآية ينفى أن تكون الشفاعة المنفية هى شفاعة الدنيا فيقول :

" وذلك - أى ورود الآية بعد قوله تعالى " وأنذرهم يوم الآدفة إذ القلوب لدى الحناجر كاظمين " - يمنع من صرف قوله " ما للظالمين " إلى أن المراد بها للدنيا دون الآخرة " .(٥)

---

(١) من الاية ١٨ من سورة غافر .
(٢) سليمان الكندى : بداية الامداد على غاية المراد ص٦٥ سلطنة عمان .
(٣) مشارق أنوار العقول ج٢ ص١٢٣ تحقيق عبد الرحمن عميرة طبعة دار الجبل - مكتبة الاستقامة - مسقط .
(٤) شرح الأصول الخمسة ص٦٨٩ مكتبة وهبة - القاهرة .
(٥) فضل الاعتزال : ص٢٠٨ الدار التونسية للنشر - تونس .

أما الزمخشرى المعتزلى فيسلك المسلك نفسه فى تأويل الآية لكن مع تحليل أوسع وتعصب أشد ، كما أنه لا يمل من ترديد مذهب أصحابه فى الشفاعة وأنها للطائعين خاصة فيقول :

" فإن قلت : ما معنى قوله تعالى " ولا شفيع يطاع " ؟ قلت : يحتمل أن يتناول النفى " الشفاعة " ، " الطاعة " معاً وأن يتناول الطاعة دون الشفاعة ، فإن قلت : فعلى أى الاحتمالين يجب حمله ؟ قلت : على نفى الأمرين جميعاً من قبل أن الشفعاء – وهم أولياء الله – لا يحبون ولا يرضون إلا من أحبه الله ورضيه ، وأن الله لا يحب الظالمين فلا يحبونهم وإذا لم يحبونهم لم ينصروهم ولم يشفعوا لهم .

قال تعالى " وما للظالمين من أنصار " وقال " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى " ولأن الشفاعة لا تكون إلا فى زيادة التفضل ، وأهل التفضل وزيادته إنما هم أهل الثواب بدليل قوله تعالى " ويزيدهم من فضله " .(1)

هذا هو موقف المعتزلة من الآية الكريمة يحملونها على العموم كما هو دأبهم ويتخذون منها دليلاً على نفى الشفاعة للعصاه .

لكن القرطبى – شأنه شأن الجمهور من أهل السنة والأشاعرة – لا يرى فى اتجاه المعتزلة ما يبرره أو يشهد له ويقول : " فإن قالوا : قد وردت نصوص من الكتاب بما يوجب رد هذه الأخبار (2) مثل قوله " ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع " .... قلنا : ليست هذه الايات عامة فى كل ظالم وإنما المراد الكافرون دون المؤمنين بدليل الأخبار الواردة فى ذلك .

---

(1) الكشاف ج٣ ص٤٢٠ – ٤٢١ .
(2) يريد : الأخبار التى يستدل بها أهل السنة على أن الشفاعة تنفع العصاة من المؤمنين .

وأيضـا · فإن الله تعـالى أثبت الشـفـاعة لأقـوام ونفـاهـا عن أقـوام فـقـال فى صـفـة الكافـرين " فـمـا تنـفـعـهم شـفـاعة الشـافـعين " [1] وقـال " ولا يشـفـعـون إلا لمن ارتضى "[2]وقـال " ولا تنفع الشـفـاعة عنده إلا لمن أذن له " [3] فـعلمنا بهذه الجملة من الآيات أن الشـفـاعة إنما المؤمـنين دون الكافـرين " [4] وأن الظلـم المذكـور فى الآية إنما يراد به الظلم الأكبر وهو " الشرك " لا مطلق الظلم .

- رابعاً : كذلك احتج المنكرون بقوله تعالى " واتقوا يومـاً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون " .[5]

تمسكت المعـتـزلة بهذه الآية فى نفي الشـفـاعة لمرتكبى الكبـائر وقـالوا : إن الخطاب وإن كان موجهاً إلى بنى إسـرائيل إلا أن العبـرة بعموم اللفظ لا بـخـصـوص السبب .

وبناء عليه : فـان " النفس " التى ذكـر الله عز وجل أنهـا لا تجزى عنهـا نفس ولا يقبل شفـاعـة شـافع لها ولا فـداء ولا تنصـر هـى - من وجـهـة نظرهـم - كل نفس أثقلتهـا المعـاصى ومـاتت مـصـرة عليـهـا لا فـرق في ذلك بـين نفس مـشـركـة وأخـرى مؤمـنـة .[6]

ويشـرح " الفـخـر الرازى " تمسك المعـتـزلة بتلك الآية ووجه احـتـجـاجـهم بهـا فنقول :

" هذه الآية قالوا إنها تدل على نفى الشـفاعة من وجوه :

---

(١) المدثر : ٤٨ .
(٢) الأنبياء : ٢٨ .
(٣) سبأ : ٢٣ .
(٤) الجامع : ج١ ص٢٥٨ .
(٥) البقرة : ٤٨
(٦) انظر : تنزيه القرآن عن المطاعن - لعبد الجبار ص٢٤ دار النهضة .

الأول : قوله تعالى : " لا تجزى نفس عن نفس شيئاً " ولو أثرت الشفاعة فى إسقاط العقاب لكان قد أجزت نفس عن نفس شيئاً .

الثانى : قوله تعالى " ولا يقبل منها شفاعة " وهذه نكرة فى سياق النفى فتعم جميع أنواع الشفاعات .

الثالث : قوله تعالى " ولا هم ينصرون " ولو كان محمد صلى الله عليه وسلم شفيعاً لأحد من العصاه لكان ناصراً له وذلك على خلاف الآية " .[1]

كذلك يحاول الزمخشرى أن يبرز النص القرآنى على أنه دليل واضح يثبت مذهب أصحابه المعتزلة فيقول : " فان قلت : هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاه ؟ قلت : نعم لأنه نفى أن تقضى نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك ثم نفى أن تقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنها لا تقبل للعصاه " .[2]

أما القاضى " عبد الجبار " فإنه يخطو خطوة أوسع فى مجال تأكيد هذا المعنى وتعميقه ليذكر أن من أحكام ذلك اليوم الذى قال الله فيه " واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون " أن الناس لا ينجيهم ولا يخلصهم من العقاب إلا عملهم الصالح وتوبتهم من معاصيهم قبل موتهم .

يقول " عبد الجبار " فى ذلك " إن من حكم ذلك اليوم أن المرء ينتفع بعمله دون هذه الأمور [3] وأن أهل العقاب لا يتخلصون إلا بما يكون منهم فى الدنيا من التوبة وتلا فى المعصية " .[4]

(١) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب : ج٣ ص٥٩ .
(٢) الكشاف : ج١ ص٢٧٩ .
(٣) يريد : تلك الأمور الأربعة التى تضمنتها الآية " لا تجزى نفس عن نفس شيئاً " ، " ولا يقبل منها شفاعة " ، " ولا يؤخذ منها عدل " ، " ولا هم ينصرون " .
(٤) تنزيه القرآن عن المطاعن ص٢٤ طبعة دار النهضة .

هذا هو منطق المعتزلة ، إلا أن القرطبى لا يسلم لهم بذلك ويرى أن الآية ليس فيها دليل ولا حتى شبه دليل على ما يدعون ، وذلك لأنها جاءت فى قوم كافرين هم بنو اسرائيل .

فقد بدأ السياق بقوله تعالى " يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأنى فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً " الخ .

إلا أن المعتزلة لا يزالون منذ خلقهم الله تعالى وحتى يومنا هذا يتمسكون بموقف واحد تجاه مثل هذه النصوص ألا وهو : العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.[1]

وقد رد عليهم الإمام القرطبى بأن اللفظ وإن كان عاما إلا أنه خصص بغيره وهو الأخبار الواردة فى شفاعة العصاة من المؤمنين لاخراجهم من النار بالشفاعة ، ولذلك فإن هناك – حسب قوله – إجماعاً من المفسرين على أن النفس المذكورة فى الآية هى نفس الكافر لا نفس المؤمن .

يقول القرطبي " وقد أجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى " واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة " " النفس الكافرة لا كل نفس "[2] واتفقت على ذلك كلمتهم .

ففى " التفسير الكبير " يقول الفخر – منكراً على المعتزلة تمسكهم بالآية –

---

(١) وقد أدى بهم دوام العزف على هذا الوتر والتوسع الشديد فى تطبيقه إلى الوقوع فى خطأ جسيم ، إذ جعلوا آيات العذاب والوعيد فى أهل الايمان والتوحيد وفسروها بهم .
وقد نقدهم – فى ذلك نقداً عنيفاً " القاضى أبو بكر الباقلانى " وذلك فى كتابه " الانتصاف " إذ رأيناه يوجه كلامه إلى المعتزلة والخوارج فيقول " أنتم وإخوانكم من الخوارج دأبكم دائماً أن تجعلوا آيات العذاب فى أهل الايمان والتوحيد وهى لأهل الكفر والضلال دون المؤمنين بحمد الله تعالى " .
(٢) الجامع : ج١ ص٢٥٨ .

هب أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب إلا أن تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفى فيه أدنى دليل ، فإذا قامت الدلائل الدالة على وجود الشفاعة وجب المصير إلى تخصيصها " [1] بالكفار جمعا بين الأدلة .

وفى " الإرشاد " [2] يقول " أبو السعود " فى المعنى ذاته :

" وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفى الشفاعة لأهل الكبائر .

والجواب : أنها خاصة بالكفار للآيات الواردة في الشفاعة والأحاديث المروية فيها .

ويؤيده : أن الخطاب معهم لردهم عما كانوا عليه من اعتقادهم أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم " .

ولم يكن هذا الاتجاه فى فهم الآية خاصاً بأهل التفسير والمفسرين ، بل سبقهم إلى ذلك الجمهور من علماء الكلام والمتكلمين وفى مقدمتهم الجمهور من أهل السنة والأشاعرة ، فإنهم جميعا - وكما يذكر الامام القرطبى - قد اتفقت كلمتهم على أن النفس المذكورة هى نفس الكافر والمشرك [3] فتكون الشفاعة المنفية واردة بشأنهم وليس كما زعم المعتزلة من أنها تعم العصاة وأصحاب الكبائر من المؤمنين .[4]

- خامساً : كذلك من الآيات التى احتج بها المنكرون قوله تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " .[5]

---

(١) التفسير الكبير : ج٣ ص٦٩ .
(٢) تفسير أبى السعود (المسمى : ارشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ج١ ص٩٩) .
(٣) انظر : الجامع لأحكام القرآ ج١ ص٢٥٨ .
(٤) انظر : شرح العقائد النسفية ص١٢٣ الطبعة بدون ، شرح مطالع الأنظار ص٢٢٧ الطبعة الأولى - المطبعة الخيرية ١٣٢٣ ، عقيدة المؤمن لأبى بكر الجزائرى ص١٦٠ - المكتبة التوفيقية القاهرة .
(٥) المدثر : ٤٨ .

فقد تمسك المعتزلة بهذه الآية ناسين أو متناسين أن السياق فى قوم كافرين مكذبين بيوم الدين ، وذلك كما قال سبحانه :

" إلا أصحاب اليمين في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين فما تنفعهم شفاعة الشافعين " ولذلك فقد أنكر الامام القرطبى موقفهم وقال - رداً عليهم - قوله تعالى " يتساءلون عن المجرمين " أى المشركين ، وقوله " قالوا لم نك من المصلين " أى من المؤمنين الذين يصلون " وقوله " وكنا نكذب بيوم الدين " أى لم نك نصدق بيوم القيامة " .(١)

وما دام الحكم - هكذا - مقصوداً به الكفار ورد بشأنهم فإن الآية - من وجهة نظر القرطبى كما هى من وجهة نظر أهل السنة - تصبح دليلاً واضحاً على ثبوت الحكم المقابل للمؤمنين وهذا ما عناه الامام عندما قال - فى مجال رده على المعتزلة - " قوله تعالى " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " هذا دليل على صحة الشفاعة للمذنبين " .(٢)

وهذه العبارة للقرطبى - على وجازتها - نلمح من خلالها مغزى عظيماً ينبغى أن لا يمر دون إبرازه ولفت النظر إليه .

ويتمثل هذا المغزى فى حقيقة مفادها : أن الامام القرطبى وأهل السنة عموماً عندما يبذلون الجهد فى مناقشة وتحليل هذه النصوص القرآنية المتعلقة بقضية الشفاعة فإنهم يهدفون من وراء ذلك إلى تحقيق أمرين .

---

(١) الجامع : ج١٩ ص٨٧ - ٨٨ بتصرف .
(٢) المصدر السابق : ص٨٨ .

الأمر الأول : هو الرد – من خلال ذلك التحليل – على المعتزلة وإثبات أن هذه النصوص لا تشهد لهم .

الأمر الثانى – وهو نتيجة طبيعية للأول – إبراز أن هذه النصوص تويد الرؤية المقابلة وتشهد لها .

ومن ثم : فلا عجب إذا رأينا الامام القرطبى قد اتخذ من كل هذه النصوص القرآنية – وهى نفسها النصوص التى استدل بها الخصم على نفى الشفاعة لأصحاب الكبائر – أدلة واضحة على ثبوت هذا النوع من الشفاعة وعول عليه ضمن ما عول من أدلة أخرى وذلك إنطلاقاً من تلك الحيثية التى ذكرها :

قوله : " فما تنفعهم شفاعة الشافعين " هذا دليل على صحة الشفاعة للمذنبين " .

وهو كقول الفخر الرازى فى الاية نفسها " هذا وارد فى حق الكفار وهو يدل – بسبب التخصيص – على ضد هذا الحكم فى حق المؤمنين " .

وإذا أردنا أن نلتمس نظيراً لذلك فى ايات القرآن وجدناه فى آيات "الرؤية" .

فإن الله تعالى عندما قال فى شأن المشركين " كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون " فقد استخدمها أهل السنة فى إثبات الرؤية للمؤمنين قائلين :

هذا وارد فى حق الكفار فلزم منه كون المؤمنين مبرئين عنه فلا يحجبون بل يكونون لربهم رائين .[٢]

---

(١) ولاشك إن هذا المنهج هو أدق المناهج وأنفعها فى مجال تجلية المسألة والكشف عن وجه الحق فيها .
كما يهيىء للقارىء فرصة أكبر نحو متابعة أسرع ومقارنة أدق بين " الأدلة " أدلة النافين والمثبتين .

(٢) انظر فى ذلك : الابانة للأشعرى ص٤٦ تقديم وتعليق د. فوقية حسين – دار الكتاب للنشر والتوزيع ١٩٨٧ ، الاعتقاد للبيهقى ص٦٠ – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

نسـأل الله تعـالى أن يجـعلنا بفـضله من الرائين له يوم القـيـامـة ، الفـائزين بشفاعة نبيه زيادة فى الدرجات وعلواً فى المنازل ، إنه سميع قريب مجيب الدعوات وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فى فبراير ١٩٩٨م

شوال ١٤١٨هـ .

ا.م . ابراهيم أحمد محفوظ

قائمة المراجع

حسب تسلسل ورودها فى البحث

(١) القرآن الكريم .

(٢) الجامع لأحكام القرآن – للامام القرطبى – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م .

(٣) التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة – تاليف الامام القرطبى – تحقيق طه عبد الرؤف سعد – طبعة دار احياء الكتب العربية – فيصل عيسى البابى الحنفى .

(٤) الأسنى فى شرح أسماء الله الحسنى – تاليف الامام القرطبى – طبعة دار الصحابة للتراث بطنطا للنشر والتوزيع – الطبعة الأولى ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م .

(٥) طبقات المفسرين – تاليف جلال الدين السيوطى – طبعة ليدن ١٨٣٩م .

(٦) هدية العارفين " البغدادى " طبعة وكالة المعارف الجليلية سنة ١٩٥٥م .

(٧) كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون – تاليف حاجى خليفة (مصطفى بن عبد الله القسطنطسنى المتوفى سنة ١٠٦٧هـ) مطبعة المعارف – طبعة أولى ١٣٦٠هـ .

(٨) الديباج المذهب – لابن فرحون – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

(٩) سير أعلام النبلاء – للذهبى – الطبعة – بدون .

(١٠) نفخ الطيب – للمقرى – الطبعة – بدون .

(١١) ايضاح المكنون - تأليف البغدادى (الاستاذ الامام عبد القاهر بن طاهر المتوفى سنة ٤٢٩هـ) - المعارف الجليلية .

(١٢) معجم المؤلفين - لكحاله - (عمر رضا كحاله) طبعة بيروت ١٩٥٧م .

(١٣) مقالات الإسلاميين - للإمام الأشعرى - تحقيق محمد محى الدين ، طبع ونشر مكتبة النهضة المصرية .

(١٤) شرح المواقف - تأليف السيد الشريف الجرجاني - طبعة السعادة ١٩٠٧م .

(١٥) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - للفخر الرازى - مكتبة الكليات الأزهرية .

(١٦) الارشاد - للجوينى (امام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجوينى المتوفى سنة ٤٧٨هـ) مكتبة الخانجى - طبعة ثانية ج .

(١٧) شرح الأصول الخمسة - لعبد الجبار (قاضى القضاه أبو الحسن بن أحمد المتوفى سنة ٤١٥ هـ) مكتبة وهبة بالقاهرة - طبعة أولى سنة ١٩٦٥م .

(١٨) شرح جوهرة التوحيد - للبيجورى (ابراهيم بن محمد البيجورى - طبعة دار الكتب العلمية - بيروت .

(١٩) الفصل فى الملل والأهواء والنحل - لابن حزم - أبو محمد على بن أحمد) دار المعرفة - بيروت - لبنان .

(٢٠) تلخيص المحصل - للعلامة نصير الدين الطوسى - بهامش كتاب المحصل للفخر الرازى - طبعة مكتبة الكليات الأزهرية .

(٢١) التمهيد لقواعد التوحيد - للإمام أبى المعين النسفى تحقيق جيب الله حسن أحمد - دار الطباعة المحمدية ٣ درب الأتراك - الأزهر .

(٢٢) شرح الطحاوية – لابن أبى العز الحنفى – طبعة المكتب الإسلامى .

(٢٣) الاعتقاد على مذهب السلف – للإمام الحافظ أبى بكر أحمد بن الحسين البيهقى المتوفى سنة ٤٥٨هـ – دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان .

(٢٤) اللمع – للامام أبى الحسن الأشعرى المتوفى سنة ٣٢٤هـ – مجمع البحوث الإسلامية .

(٢٥) أصول الدين – للبغدادى – دار الكتب العلمية بيروت .

(٢٦) التمهيد – للباقلانى – القاضى أبو بكر محمد بن أحمد – المكتبة الشرقية – بيروت .

(٢٧) شرح الفقه الأكبر – لعلى القارى – ملاعلى بن سلطان محمد القارى المتوفى سنة ١٠١٤هـ – المعارف الجليلية فى مطبعتها البهية .

(٢٨) الفرق بين الفرق – للبغدادى – تحقيق محمد محى الدين – مؤسسة الحلبى وشركاه .

(٢٩) شرح المقاصد – للتفتازانى – سعد الدين عمر المتوفى سنة ٧٩١هـ – طبعة دار الطباعة العامرة باستانبول .

(٣٠) التفسير الكبير ومفاتيح الغيب – للفخر الرازى – طبعة دار الفكر ١٩٨٥م .

(٣١) الملل والنحل – للشهرستانى – الامام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستانى – ضمن كتاب الفضل لاين حزم – طبعة دار المعرفة – بيروت ١٩٨٦م .

(٣٢) التبصير فى الدين – للاسفراينى – أبو المظفر الاسفراينى المتوفى سنة ٤٧١هـ – مطبعة الأنوار بمصر – طبعة أولى .

(٣٣) الجوهرة المنفية لملا حسين اسكندر – فى شرح وصية الإمام أبى حنيفة النعمان – طبعة الهند ١٣٢١هـ .

(٣٤) سنن أبى داود – للإمام الحافظ أبى داود سليمان بن الأشعث السجستانى الأزدى المتوفى سنة ٢٧٥هـ – طبعة الدار المصرية اللبنانية – القاهرة ١٩٨٨م .

(٣٥) سنن الترمذى (الجامع الصحيح) لأبى عيسى محمد بن عيسى المتوفى سنة ٢٧٩هـ تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر – طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

(٣٦) سنن الدارمى – للامام أبى محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن السمرقندى الدارمى المتوفى سنة ٢٥٥هـ – طبعة دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع .

(٣٧) مسند الإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١هـ – طبعة دار احياء التراث العربى – دار صادر – بيروت .

(٣٨) المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى (رتبه ونظمه لفيف من المستشرقين) ونشره الدكتور "ونسنك" الجزء الأول – مكتبة بريل فى مدينة ليدن سنة ١٩٣٦م ، الجزء الثانى : ١٩٤٣م ، الجزء الثالث ١٩٥٥م ، الجزء الرابع : ١٩٦٢م ، الجزء الخامس ١٩٦٥م ، الجزء السادس ١٩٦٧م ، الجزء السابع ١٩٦٩م .

(٣٩) صحيح مسلم – الامام أبو الحسن مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابورى المتوفى سنة ٢٦١هـ – الناشر : دار الريان للتراث ١٩٨٧م .

(٤٠) صحيح البخارى – أبى عبد الله محمد بن أبى الحسن اسماعيل البخارى المتوفى سنة ٢٥٦هـ – طبعة دار صعب – بيروت .

(٤١) جوهرة التوحيد – للقانى – متن شرح الجوهرة للبيجورى – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

(٤٢) الرسالة القشيرية – للامام القشيرى – تحقيق د. عبد الحليم محمود ، د. محمود بن الشريف – طبعة دار الكتب الحديثة .

(٤٣) عوارف المعارف للسهروردى – ضمن كتاب الاحياء للغزالى – طبعة دار الكتب العلمية – بيروت .

(٤٤) المواقف – لعضد الدين الايجى – النسخة المجردة – طبعة عالم الكتب .

(٤٥) شرح العقائد النسفية – لسعد الدين التفتازانى المتوفى سنة ٧٩١هـ – طبعة دار احياء الكتب العربية .

(٤٦) مشارق أنوار العقول – لعبد الله السالمى – تحقيق د. عبد الرحمن عميرة – تصحيح الشيخ أحمد الخليلى – طبعة دار الجيل – مكتبة الاستقامة – روى – سلطنة عمان .

(٤٧) الدليل والبرهان – لأبى يعقوب الوارجلانى – طبعة وزارة التراث القومى – سلطنة عمان ١٩٨٣م .

(٤٨) الابانة عن أصول الديانة – للإمام الأشعرى – المطبعة المنيرية بمصر – مكتبة الخانجى بالقاهرة ١٩٥٥م .

(٤٩) الانتصار – للخياط (أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى المتوفى سنة ٢٣١هـ) مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٥م .

(٥٠) فتح المجيد – للشيخ عبد الرحمن آل الكاشف – الطبعة العاشرة – المكتبة الدينية – مكة المكرمة .

(٥١) شرح مقدمة التوحيد - تأليف يوسف أطفيش الطبعة الثانية - سلطنة عمان

(٥٢) احياء علوم الدين - تأليف حجة الإسلام الغزالى - دار إحياء علوم الدين - تأليف حجة الإسلام الغزالى - دار الكتب العلمية - بيروت .

(٥٣) العالم والمتعلم - للإمام أبي حنيفة - تحقيق الأستاذ داهد الكوثرى - الطبعة - بدون .

(٥٤) العقيدة النظامية - لأمام الحرمين الجوينى - مطبعة الأنوار بمصر ١٩٤٨م

(٥٥) الاقتصاد فى الاعتقاد - لحجة الإسلام أبو حامد الغزالى - مكتبة الجندى - مصر .

(٥٦) الشامل - لإمام الحرمين الجوينى - تعليق د. على سامى النشار - منشأة المعارف ١٩٦٩ .

(٥٧) المحيط بالتكليف - للقاضى عبد الجبّار المعتزلى - الناشر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .

(٥٨) شرح الفقه الأكبر - للماتريدى السمرقندى - طبعة الهند سنة ١٣٢١هـ

(٥٩) البراهين الواضحة - تأليف د . عبد العزيز سيف النصر ، د. أبو الغيط الفرت - دار الطباعة المحمدية ٣ درب الأتراك - القاهرة .

(٦٠) نهاية الاقدام - للشهرستانى - طبعة استانبول .

(٦١) الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل - تأليف أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشرى الخوازمى .

(٦٢) تفسير أبى السعود - المسمى : إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآ الكريم - طبعة دار احياء التراث العربى - بيروت - لبنان .

المحتـــــوى

المسألة الثالثة : " كلام الله تعالي ".

ورأي القرطبي في تصويره والاستدلال عليه

المبحث الثالث : في السمعيات

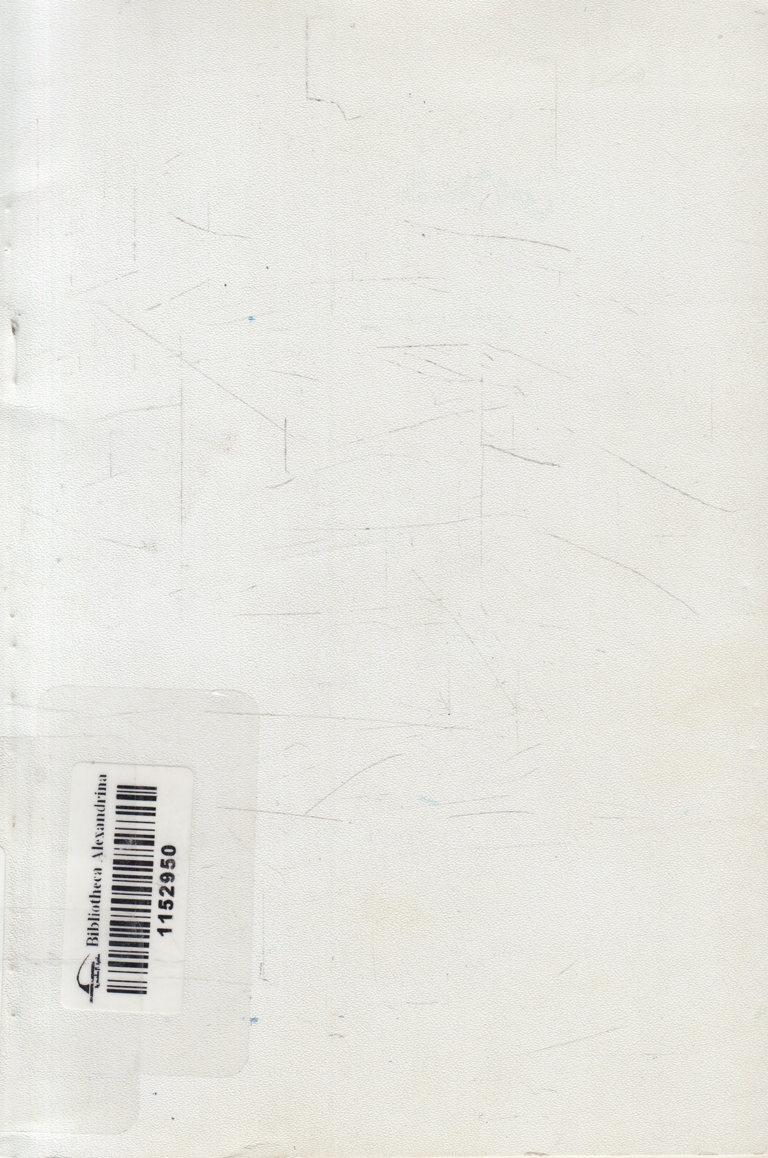
ودور الإمام القرطبي في معالجتها

تم بحمد الله

رقم الإيداع
٩٨/٧٠٣١
الترقيم الدولى
977 - 03 - 0464 - 6



المندرة قبلى خلف ٦٩ ش
د. النبوى المهندس ـ اسكندرية
ت: ٥٢٤٤٠٧٨


Bibliotheca Alexandrina
1152950